براہین

معاصر مذہبی نقطہ ہائے نظر پر نقد وتبصرہ

محمد عمار خان ناصر

دار الکتاب

فہرست

اسلامی شریعت: تعبیر وتشریح اور نفاذ

مسلم علمی روایت میں اجماع کا مقام

مسجد اقصیٰ، یہود اور امت مسلمہ

توہین رسالت کا مسئلہ

متفرقات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

دیباچہ

تنقید علم کی روح اور فکر ونظر میں وسعت پیدا کرنے کا بنیادی وسیلہ ہے۔ دنیا کی ہر علمی روایت کی طرح مسلم علمی روایت کے ارتقا میں بھی نقد ونظر نے بنیادی کردار ادا کیا ہے۔ تفسیر، فقہ، کلام اور فکر ونظر کے دوسرے دائروں میں گوناگوں اختلافی مباحث آج بھی علماء اسلام کی غیر معمولی علمی وفکری کاوشوں کی شہادت دیتے ہیں۔

تنقید کا بنیادی وظیفہ یہ ہے کہ متعین علمی یا عملی سوالات کا عام طور پر جو جواب دیا جا رہا ہو، علم و نظر کے معیارات کی روشنی میں ان کی صحت کو پرکھے اور درست سے درست تر بات کی تلاش میں مقبول اور رائج نقطہ ہائے نظر پر سوالات اٹھائے۔ اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار میں ان اہل علم کا کردار ایک روشن مثال کی حیثیت رکھتا ہے جنھوں نے گردوپیش کے تعصّبات اور خاص طور پر مذہبی فکر کے مفروضہ مسلمات سے مرعوب ہوئے بغیر خالص قرآن وسنت کی بنیاد پر دین کو سمجھنے پر اصرار کیا اور ہر اس بات سے پوری جرات کے ساتھ اختلاف کیا جو انھیں اپنے دیانت دارانہ فہم کے مطابق اس معیار سے فروتر دکھائی دی۔ اس ضمن میں پچھلی صدیوں میں امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا نام نامی ایک امتیازی شان کا حامل ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اس نوعیت کی علمی وفکری کاوشوں کو وہ وزن دیے بغیر جس کی وہ مستحق ہیں، اہل سنت کے اساسی منہج اور علمی اصولوں کی کوئی تعبیر درست نہیں ہوسکتی۔ اہل سنت کی علمی روایت اپنے ثوابت اور متغیرات، دونوں سے مل کر مکمل ہوتی ہے اور اختلاف، تنوع اور لچک بھی اس کا

ایک لازمی حصہ ہے۔اس علمی روایت کے اصل ترجمان ابن حزم، رازی، ابن تیمیہ، شاہ ولی اللہ، مولانا فراہی اور علامہ انور شاہ کشمیری رحمہم اللہ جیسے اکابر ہیں جو اصولی علمی منہج کے دائرے میں رہتے ہوئے منقول آرا وتعبیرات پر سوالات واشکالات بھی اٹھاتے ہیں اور جہاں اطمینان نہ ہو، نصوص کے براہ راست مطالعہ کی بنیاد پر متبادل تعبیرات بھی پیش کرتے ہیں۔ اس وجہ سے یہ ضروری ہے کہ مخصوص نتائج فکر اور آرا وتعبیرات کو نہیں، بلکہ اس مزاج اور شرعی نصوص اور احکام کی تعبیر کے اس اصولی منہج کو معیار سمجھا جائے جو اہل سنت کے ان ائمہ اور اکابر نے اختیار کیا ہے۔ بعض مخصوص اور متعین تعبیرات کو معیار قرار دینا کسی فرقے یا گروہ کے امتیاز کے لیے تو مفید ہو سکتا ہے لیکن یہ طریقہ اہل سنت کی مجموعی علمی روایت کو اپنی گرفت میں لینے سے پہلے بھی ہمیشہ قاصر رہا ہے اور آئندہ بھی ہمیشہ قاصر ہی رہے گا۔

گزشتہ چند سالوں میں راقم الحروف کے قلم سے معاصر مذہبی نقطہ ہائے نظر کی تنقید میں بعض ایسی چیزیں، محض اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کی عنایت سے، ایک تسلسل کے ساتھ معرض تحریر میں آتی رہی ہیں جنھیں، علم وعمل میں سلف صالحین کے ساتھ کسی ادنیٰ نسبت کے دعوے کے بغیر، اپنی نوعیت کے لحاظ سے اسی روایت کے احیا کی ایک طالب علمانہ کوشش کہا جا سکتا ہے۔ یہ تحریریں رائج مذہبی فکر کے نہایت اہم، بنیادی اور بے حد حساس پہلوؤں سے متعلق ہیں اور اسی تناظر میں خود انھیں بھی نقد ونظر کا سامنا کرنا پڑا ہے جو اصل مقصد یعنی فکر ونظر کے ارتقا کے لحاظ سے بجائے خود ایک مثبت، پسندیدہ اور مطلوب چیز ہے۔

یہ تحریریں حالات کی مناسبت سے وقتاً فوقتاً مختلف رسائل وجرائد میں شائع ہوتی رہی ہیں، تاہم عنوانات وموضوعات کی مستقل اہمیت کے پیش نظر انھیں کتابی صورت میں یکجا قارئین کے سامنے پیش کرنے کا داعیہ اور تقاضا بھی موجود رہا ہے۔ ''براہین'' کے زیر عنوان زیر نظر مجموعہ اسی تقاضے کی تکمیل ہے۔ اس کے لیے ''براہین'' کے عنوان کے انتخاب سے خدانخواستہ کوئی تعلّی مقصود نہیں۔ یہ صرف اس پہلو کو ظاہر کرنے کے لیے منتخب کیا گیا ہے کہ مصنف کے نزدیک نقد ونظر کے

باب میں فیصلہ کن اہمیت صرف اور صرف دلیل، حجت اور برہان کو حاصل ہے اور اس نے اپنی ہر بات کی بنیاد حتی المقدور عقل ونقل کی کسی برہان ہی پر رکھنے کی کوشش کی ہے۔

راقم کے ناچیز قلم سے اب تک نکلنے والی زیادہ تر تحریروں کا رخ روایتی مذہبی تعبیرات کی طرف رہا ہے، تاہم پیش نظر ضرورت اور مقصد کے لحاظ سے غیر روایتی علمی نقطہ ہائے نظر بھی بعض تحریروں کا موضوع بنے ہیں۔ خاص طور پر جدید مغربی فکر وفلسفہ جس انداز میں اور جس سطح پر معاصر مسلم ذہنیت پر اثر انداز ہوا ہے، اس کے نتیجے میں دینی حقائق ومسائل کی تعبیر کے ضمن میں پیدا ہونے والے بہت سے رجحانات علمی اعتبار سے نقد وجرح کے طالب ہیں، بلکہ بہت سے پہلوؤں سے ان کا نقصان بعض فرسودہ روایتی تعبیرات سے کہیں بڑھا ہوا اور ان پر علمی تنقید کی ضرورت بھی ان کے مقابلے میں کہیں زیادہ ہے۔ اس ضمن میں چند اہم موضوعات پر ایک سلسلہ مضامین کی تسوید میرے پیش نظر ہے جسے امید ہے کہ اسی نوعیت کے کسی دوسرے مجموعے کی صورت میں مرتب کیا جا سکے گا۔

میں زیر نظر مجموعے کی اشاعت کے لیے مطلوبہ اسباب فراہم ہونے پر اللہ کا شکر ادا کرتا ہوں اور دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ان صفحات میں مرقوم ہر مضبوط اور محکم بات کے لیے دلوں میں جگہ پیدا کر دے اور ہر کمزور اور ردی بات کی غلطی مصنف اور قارئین، دونوں پر واضح فرما دے۔

اللھم ارنا الحق حقا وارقنا اتباعہ وارنا الباطل باطلا وارقنا اجتنابہ۔ آمین

محمد عمار خان ناصر

۲۰ رجون ۲۰۱۱ء

اسلامی شریعت:
تعبیر و تشریح اور نفاذ

شریعت، مقاصد شریعت اور اجتہاد

[۲۸ تا ۳۰ ر اکتوبر ۲۰۰۷ کو علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد کے شعبۂ اقبالیات کے زیر اہتمام 'اقبال کا تصور اجتہاد' کے زیر عنوان منعقد ہونے والے قومی سیمینار کے لیے لکھا گیا۔]

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم. الحمد للّٰہ رب العالمین والصلاۃ والسلام علی خاتم المرسلین وعلی آلہ واصحابہ اجمعین. اما بعد.

اجتہاد کا بنیادی مقصد زندگی اور اس کے معاملات کو قرآن وسنت کے مقرر کردہ حدود میں اور ان کے منشا کے مطابق استوار کرنا ہے۔ اس ضمن میں شارع کے منشا کو عملی حالات پر منطبق کرنے اور بدلتے ہوئے حالات اور ارتقا پذیر انسانی سماج کا رشتہ قرآن وسنت کی ہدایت کے ساتھ قائم رکھنے کا وظیفہ بنیادی طور پر انسانی فہم ہی انجام دیتا ہے اور ایک طرف قرآن وسنت کے منشا اور دوسری طرف پیش آمدہ مخصوص صورت حال یا مسئلے کی نوعیت کو سمجھنے اور ان دونوں کے باہمی تعلق کو متعین کر کے ایک مخصوص قانونی حکم لاگو کرنے کی اسی علمی وفکری کاوش کو اصطلاح میں 'اجتہاد' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

معاصر مسلم فکر اسلام میں اجتہاد کی اہمیت، اس کے دائرۂ کار، اس کو بروے کار لانے کے عملی طریقہ اور پیش آمدہ اجتہاد طلب مسائل اور مشکلات کے حوالے سے چند در چند فکری اور عملی سوالات سے نبرد آزما ہے جن میں سے ایک اہم اور بنیادی بحث یہ ہے کہ قرآن وسنت میں قانون سازی کے لیے عمومی نوعیت کے رہنما اصولوں کے علاوہ جو متعین احکام اور قوانین بیان ہوئے ہیں، ان کی قدر و قیمت کیا ہے، ان کے ساتھ کس نوعیت کی وابستگی شارع کو مطلوب ہے اور ثبات وتغیر کے پہلو

سے ان قوانین کے ظاہری ڈھانچے کی پابندی کس حد تک ضروری ہے؟ اس ضمن میں جو احکام خصوصیت سے زیر بحث ہیں، ان میں نکاح وطلاق کے معاملات میں شوہر اور بیوی کے حقوق میں امتیاز، وراثت کے حصوں کی متعین تقسیم اور معاشرتی جرائم کے حوالے سے قرآن کریم کی بیان کردہ سزائیں شامل ہیں۔ ایک مکتب فکر یہ رائے رکھتا ہے کہ یہ قوانین اپنے ظاہر کے لحاظ سے ابدی حیثیت کے حامل نہیں، بلکہ محض قانونی نظائر کی حیثیت رکھتے ہیں جن سے یہ تو سمجھا جا سکتا ہے کہ ایک مخصوص معاشرتی تناظر میں شریعت کے ان ابدی مقاصد ومصالح کو عملی طور پر کیسے متشکل کیا گیا جو ان قوانین کے پس منظر میں کارفرما ہیں، لیکن بذات خود ان قوانین کو ہر دور میں بعینہٖ برقرار رکھنا ضروری نہیں اور اصل مقصد، یعنی عدل وانصاف پر مبنی معاشرہ کے قیام اور جرائم کی روک تھام کو سامنے رکھتے ہوئے کسی بھی معاشرے کی نفسیات اور تمدنی حالات وضروریات کے لحاظ سے میاں بیوی کے حقوق وفرائض کے مابین کوئی نئی تقسیم وجود میں لائی جا سکتی، ترکے میں ورثا کے حصوں کے تناسب کو بدلا جا سکتا اور قتل، زنا، چوری اور دیگر معاشرتی جرائم پر قرآن کی بیان کردہ سزاؤں سے مختلف سزائیں تجویز کی جا سکتی ہیں۔ زیر نظر مقالے میں اسی زاویۂ نگاہ کے استدلال اور اس کے ساتھ موضوع سے متعلق چند دیگر پہلوؤں کا ایک طالب علمانہ جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے۔

کسی بھی نقطۂ نظر کی صحت وصداقت کو جانچنے کا طریقہ ظاہر ہے کہ یہی ہو سکتا ہے کہ اس علمی استدلال کا تنقیدی جائزہ لیا جائے جو اس کے حق میں پیش کیا گیا ہے۔ اس ضمن میں یہ بات تمہیداً واضح رہنی چاہیے کہ زیر بحث نقطۂ نظر کی ترجمانی مختلف اہل فکر نے مختلف زاویوں سے کی ہے اور اس کے حق میں پیش کیے جانے والے استدلال کے رنگ (shades) بھی مختلف ہیں۔ یہاں ان سب کا فرداً فرداً جائزہ لینا ممکن نہیں۔ چنانچہ میں نے اپنے فہم کی حد تک اس بحث کے بنیادی نکتے کو متعین کر کے اسی کا جائزہ لینے کی کوشش کی ہے۔ اگر میرا فہم غلط ہے یا اس میں استدلال کا کوئی قابل لحاظ پہلو اپنی صحیح جگہ نہیں پا سکا تو اسے ایک طالب علم کے علم اور مطالعہ کی کمی پر محمول کرتے ہوئے، جس کے لیے میں پیشگی معذرت خواہ ہوں، صرف نظر کر لیا جائے۔

جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں، زیر بحث نقطۂ نظر کا بنیادی استدلال یہ ہے کہ شارع کے بیان کردہ کسی بھی حکم کے بارے میں اس کے اصل منشا کو جاننے کے لیے نصوص کے الفاظ اور کلام کے داخلی سیاق وسباق کے علاوہ حکم کے تاریخی سیاق کو بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ تاریخی سیاق میں وہ سماجی اور تمدنی احوال وظروف بھی شامل ہیں جن میں کوئی حکم دیا گیا، مخاطب کے وہ ذہنی سوالات و اشکالات بھی جو دراصل متکلم کو دعوت کلام دیتے ہیں اور وہ محرکات وعوامل اور پیش نظر مصالح و مقاصد بھی جو قانون کو ایک مخصوص شکل دینے کا سبب اور داعی بنے۔ گویا کسی بھی حکم کی نوعیت، قدر و قیمت اور اہمیت کے بارے میں شارع کا منشا جاننے کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ نصوص کے الفاظ اور سیاق کلام میں موجود داخلی دلالتوں پر غور کر لیا جائے، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اس ماحول اور سماجی تناظر کو بھی سامنے رکھنا ضروری ہے جو ان نصوص کے فہم کے لیے خارجی سیاق کی حیثیت رکھتا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید کے بیان کردہ احکام کو ان کے تاریخی سیاق میں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قوانین اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی نئے اور اچھوتے حکم کے طور پر نہیں دیے گئے تھے، بلکہ ان کے لیے عرب معاشرت میں پہلے سے رائج قوانین اور عادات کو خام مواد کے طور پر استعمال کیا گیا تھا اور انھیں افراط وتفریط سے پاک کر کے اس وقت کے حالات کے لحاظ سے ممکن حد تک ایک متوازن صورت دے دی گئی تھی۔ چونکہ یہ قوانین نزول قرآن کے زمانے میں اہل عرب کے مخصوص سماجی وتمدنی پس منظر میں تشکیل پائے تھے اور ان کی اصلاح وترمیم میں معاشرتی ارتقا کے اس مخصوص مرحلے کو ملحوظ رکھا گیا تھا جس سے عرب معاشرہ اس وقت گزر رہا تھا، اس لیے ان قوانین کی معنویت (relevance) اور عملی افادیت کو اصلاً اس مخصوص سماجی تناظر میں دیکھنا چاہیے، جبکہ اس سے مختلف تہذیبی وسماجی پس منظر اور معاشرتی ارتقا کے اگلے مراحل میں ان قوانین کی ظاہری شکل وصورت پر اصرار کرنے کے بجائے شریعت کے عمومی رہنما اصولوں کی روشنی میں، جنھیں عام طور پر ''مقاصد شریعت'' کا عنوان دیا جاتا ہے، قوانین کی ظاہری شکل وصورت از سر نو وضع کی جانی چاہیے جو ہم عصر سماجی تناظر میں اصل مقصد کے لحاظ سے زیادہ مفید اور کارآمد

ہو۔

یہ استدلال ذرا باریک بینی سے تجزیے کا تقاضا کرتا ہے۔ خارجی سیاق کے کسی کلام کے فہم میں معاون اور مددگار ہونے کے تین الگ الگ پہلو ہو سکتے ہیں:

ایک یہ کہ وہ اس سوال یا اس تقاضے کو واضح کرتا ہے جس کے جواب میں کلام صادر ہوا ہے اور جس کو سمجھے بغیر کلام کا صحیح محل اور متکلم کا اصل منشا واضح نہیں ہو سکتا۔ یہ چیز بعض اوقات کلام کے اندر صراحتاً یا اشارتاً بیان ہوئی ہوتی ہے اور بعض اوقات اس کے لیے خارجی سیاق سے مدد لینا پڑتی ہے۔ مثال کے طور پر قرآن مجید نے ان عورتوں کے بیان میں جن سے نکاح حرام کیا گیا ہے، فرمایا ہے کہ 'وَحَلَآئِلُ اَبۡنَآئِکُمُ الَّذِیۡنَ مِنۡ اَصۡلَابِکُمۡ'[1]، یعنی تمھارے صلبی بیٹوں کی بیویاں تمھارے لیے حرام ہیں۔ یہاں صلبی بیٹوں کی تصریح کا محل سمجھنے کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ اہل عرب کے ہاں متبنّیٰ کی بیوی سے نکاح کو بھی حرام سمجھا جاتا تھا اور قرآن اس تصریح سے یہ واضح کرنا چاہ رہا ہے کہ اس کے نزدیک صرف حقیقی بیٹے کی بیوی سے نکاح حرام ہے۔

دوسرا پہلو یہ ہے کہ قرآن نے عرب معاشرت کے رسوم اور قوانین کی اصلاح کر کے ان کو جو نئی شکل دی، ان کی معنویت کو سمجھنے اور یہ جاننے کے لیے کہ جاہلی معاشرے کی کون سی قدروں اور رسموں کو قرآن نے الٰہی منشا کے مطابق پا کر انھیں برقرار رکھا اور ان میں کہاں کہاں اور کس حد تک اصلاح و ترمیم کی، تاریخی تناظر میں اس دور کی عرب معاشرت کو سامنے رکھا جائے۔ اس تقابلی مطالعے کے لیے ظاہر ہے کہ خود قرآن میں موجود تصریحات اور اشارات کے علاوہ خارجی سیاق کو واضح کرنے والے دیگر تاریخی مآخذ سے بھی مدد لی جائے گی۔

تیسرا پہلو یہ ہے کہ خارجی سیاق کی روشنی میں یہ طے کیا جائے کہ جو حکم دیا گیا ہے، اس کی اہمیت اور قدر و قیمت آیا ابدی اور دائمی ہے یا وقتی اور عارضی۔

ان میں سے پہلے دو پہلوؤں سے خارجی سیاق کا کلام کی تفہیم میں معاون ہونا واضح ہے، البتہ

---

[1] النساء۴: ۲۳۔

اس کا تیسرا پہلو جو زیر بحث استدلال میں بیان ہوا ہے، بحث طلب ہے، اس لیے کہ یہاں حکم کے تاریخی وسماجی تناظر سے نفس حکم کی تفہیم میں نہیں، بلکہ اس امر کے ضمن میں استدلال کیا جا رہا ہے کہ صاحب حکم کے نزدیک اس حکم کی نوعیت کیا ہے اور آیا وہ اسے ایک ابدی حکم کی حیثیت سے بیان کر رہا ہے یا وقتی اور عارضی حکم کی حیثیت سے۔ یہ نکتہ اس لیے بحث طلب ہے کہ استدلال میں حکم کے الفاظ اور داخلی قرائن اور دلالتوں کے بجاے اس کے خارجی سیاق کو حکم کی نوعیت واہمیت کے بارے میں شارع کا منشا جاننے کا بنیادی وسیلہ قرار دیا گیا ہے، جبکہ عقلی طور پر خارجی سیاق اس امر پر دلالت کرنے کی فی نفسہ صلاحیت ہی نہیں رکھتا، اس لیے کہ محض اس بات سے کہ شارع نے کوئی حکم ایک مخصوص دور میں دیا تھا اور اس کے اولین مخاطب ایک مخصوص معاشرے کے لوگ تھے، یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ اس حکم میں لازماً اس مخصوص سماج ہی کی ضروریات اور تقاضوں کو پیش نظر رکھا گیا ہے اور ابدی طور پر اس کی پابندی مطلوب نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عقلی طور پر جہاں یہ امکان موجود ہے کہ شارع نے اس حکم میں اپنے اولین مخاطبین ہی کے حالات کی رعایت ملحوظ رکھی ہو اور بعد میں آنے والوں کے لیے اس کی پابندی کو لازم نہ ٹھہرایا ہو، وہاں یہ امکان بھی پایا جاتا ہے کہ اس نے اپنے ہمہ گیر اور کامل علم کی بنا پر حکم کی شکل متعین کرتے ہوئے مستقبل کے جملہ امکانات اور احوال وضروریات کو بھی پیش نظر رکھا ہو اور حکم کو آنے والی تمام نسلوں کے لیے بھی واجب الاطاعت قرار دیا ہو۔ ان دو ممکنہ طریقوں میں سے شارع نے کون سا طریقہ اختیار کیا ہے، خارجی سیاق بذات خود اس سوال کا جواب دینے سے قاصر ہے اور زیر بحث استدلال میں احکام شرعیہ کے تاریخی سیاق سے جو نتیجہ اخذ کیا گیا ہے، وہ اس کے بغیر ممکن نہیں کہ ایک اور مقدمہ استدلال میں شامل کیا جائے، یعنی یہ کہ قانون، خواہ وہ محض انسانی فہم اور بصیرت کو بروے کار لانے کا نتیجہ ہو یا اس کو خدا کے علم اور فیصلے پر مبنی ہونے کی سند بھی حاصل ہو، ہر حال میں مخصوص سماجی وتمدنی احوال سے پیدا ہوتا اور انھی کے تابع ہوتا ہے، اور یہ کہ قانون کی اخلاقی اور افادی بنیاد ہی وہ قدر ہے جو ابدی اور غیر متغیر رہنے کی صلاحیت رکھتی ہے، جبکہ قوانین کی صورت میں انسانوں پر واجبات اور

پابندیاں عائد کرنے کا عمل قانون کے مقصد کو عملی صورت میں متشکل کرنے کے لیے محض ایک عارضی ذریعے اور وسیلے کی حیثیت رکھتا ہے۔

اگر میرا یہ طالب علمانہ تجزیہ درست ہے تو اس سے زیر بحث استدلال کی نوعیت میں ایک جوہری فرق واقع ہو جاتا ہے، اس لیے کہ استدلال کا اصل ہدف کسی حکم کے ابدی یا وقتی ہونے کے بارے میں شارع کے منشا کو متعین کرنا ہے، جبکہ اس مقصد کے لیے نصوص کے الفاظ اور سیاق و سباق سے ہٹ کر تاریخی سیاق کے نام سے جس چیز کو بنیادی اہمیت دی گئی ہے، وہ حقیقت میں منشائے کلام کے زیر بحث پہلو، یعنی حکم کی ابدیت یا غیر ابدیت کو متعین کرنے کا کوئی ایسا قرینہ ہی نہیں جس سے فی نفسہ کوئی ایک یا دوسرا نتیجہ اخذ کیا جا سکے۔ اس طرح زیر بحث موقف اپنی حقیقت کے اعتبار سے کلام کے غیر منفک قرائن سے اخذ ہونے والا کوئی نتیجہ نہیں، بلکہ حقیقتاً پیشگی فرض کیے جانے والے ایک مستقل بالذات عقلی مقدمے پر منحصر قرار پاتا ہے۔

اس ضمن میں بنیادی سوال یہ اٹھتا ہے کہ خود اس مقدمے کا ماخذ کیا ہے؟ آیا یہ کتاب وسنت کے نصوص پر مبنی ہے یا ان سے مجرد ہو کر خالص عقلی قیاسات کی بنیاد پر فرض کیا گیا ہے؟ اگر دوسری صورت ہے تو اگلا سوال یہ سامنے آتا ہے کہ شارع کا منشا متعین کرنے کے لیے کتاب وسنت کے نصوص کی طرف رجوع کرنے کے بجائے ایک خالص عقلی مقدمہ قائم کرنے کی ضرورت کیوں پیش آئی ہے؟ آیا نصوص اس معاملے میں خاموش ہیں اور ان سے اس ضمن میں کوئی رہنمائی نہیں ملتی؟ اگر مفروضہ یہ ہے تو اسے قرآن مجید کے واضح اور صریح بیانات کو نظر انداز کیے بغیر قبول کرنا ممکن نہیں۔ چنانچہ دیکھیے:

قرآن مجید میں یہ بات مختلف پہلوؤں سے واضح کی گئی ہے کہ کسی معاملے میں خدا کی طرف سے کوئی متعین حکم آ جانے کے بعد انسانوں کے لیے اس کی پابندی لازم ہو جاتی ہے اور وہ اس سے گریز کا اختیار نہیں رکھتے۔ مثال کے طور پر تورات میں قاتل سے خوں بہا لے کر اسے معاف کرنے کی اجازت نہیں دی گئی تھی، تاہم قرآن نے اس کی اجازت دی ہے۔ اس موقع پر کیا جانے والا تبصرہ

قابل توجہ ہے۔ فرمایا ہے کہ 'ذٰلِكَ تَخۡفِيۡفٌ مِّنۡ رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٌ'[۲]، اس کا مطلب یہ ہے کہ قتل کی صورت میں قاتل کو قتل کرنا یا اس سے دیت لے کر معاف کر دینا انسانوں کی صواب دید پر مبنی نہیں، بلکہ یہ اجازت خدا کی طرف سے رحمت کی وجہ سے ملی ہے اور اگر وہ اس کی اجازت نہ دیتا تو قاتل کو قصاص میں قتل کرنے کے علاوہ کوئی چارہ نہ ہوتا۔

ایک دوسرے موقع پر قرآن نے یتیموں کے سرپرستوں کو اس بات کی اجازت دی ہے کہ وہ یتیموں کے مال کا الگ حساب کتاب رکھنے میں دقت محسوس کریں تو اسے اپنے مال میں ملا سکتے ہیں، البتہ بدنیتی سے اس کا مال ہڑپ کرنے کی کوشش نہیں ہونی چاہیے۔ یہاں فرمایا ہے کہ 'وَلَوۡ شَآءَ اللّٰهُ لَاَعۡنَتَكُمۡ'[۳]، یعنی اگر اللہ چاہتا تو تم پر لازم کر دیتا کہ یتیموں کے مال کو الگ ہی رکھو اور اس سے تم مشقت میں پڑ جاتے۔ یہ جملہ بھی یہ واضح کرتا ہے کہ خدا کی طرف سے آنے والا حکم واجب الاطاعت ہے اور اگر اللہ نے نرمی اور سہولت پر مبنی کوئی حکم دیا ہے تو اسے خدا کی عنایت سمجھنا چاہیے۔

خدا کے 'حکم' کی یہ حیثیت تورات کے احکام کے حوالے سے بھی قرآن مجید کے نصوص سے واضح ہوتی ہے اور خود قرآن کے اپنے بیان کردہ احکام کے حوالے سے بھی۔ چنانچہ تورات کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس میں بنی اسرائیل کو جو شریعت دی گئی، وہ اس کے پابند ٹھہرائے گئے تھے۔ حضرت موسیٰ سے کہا گیا تھا کہ 'فَخُذۡهَا بِقُوَّةٍ وَّاۡمُرۡ قَوۡمَكَ يَاۡخُذُوۡا بِاَحۡسَنِهَا'[۴]۔ بنی اسرائیل کی پوری تاریخ میں ان کے انبیا اور قاضی اسی کے قوانین کے مطابق فیصلہ کرنے کے پابند تھے: 'يَحۡكُمُ بِهَا النَّبِيُّوۡنَ الَّذِيۡنَ اَسۡلَمُوۡا لِلَّذِيۡنَ هَادُوۡا وَالرَّبّٰنِيُّوۡنَ وَالۡاَحۡبَارُ بِمَا اسۡتُحۡفِظُوۡا مِنۡ كِتٰبِ اللّٰهِ وَكَانُوۡا عَلَيۡهِ شُهَدَآءَ'[۵]۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں جب ایک موقع پر

---

[۲] البقرہ ۲: ۱۷۸۔ ''یہ تمھارے رب کی طرف سے ایک قسم کی تخفیف اور مہربانی ہے۔''

[۳] البقرہ ۲: ۲۲۰۔

[۴] الاعراف ۷: ۱۴۵۔ ''پس اس کو مضبوطی سے پکڑو اور اپنی قوم کو ہدایت کرو کہ اس کے بہتر طریقہ کو اپنائیں۔''

یہود نے زنا کے ایک مقدمے کے فیصلے کے لیے تورات میں موجود حکم پر عمل کرنے کے بجاے منافقانہ غرض سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کیا تو قرآن نے ان کی اس منافقت کو واضح کرتے ہوئے فرمایا کہ 'وَ کَیۡفَ یُحَکِّمُوۡنَکَ وَ عِنۡدَہُمُ التَّوۡرٰۃُ فِیۡہَا حُکۡمُ اللّٰہِ'[6]۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مقدمے میں یہود کے منشا کو بالکل الٹتے ہوئے مجرموں پر تورات ہی کی سزا نافذ فرمائی اور پھر کہا: 'اَللّٰھُمَّ اِنِّیۡ اَوَّلُ مَنۡ اَحۡیَا اَمۡرَکَ اِذۡ اَمَاتُوۡہُ'[7]۔

بنی اسرائیل پر ان کی سرکشی کی پاداش میں بہت سی حلال چیزیں بھی حرام کر دی گئی تھیں اور زیادہ سخت قوانین کی پابندی لازم قرار دے دی گئی تھی۔ قرآن مجید نے واضح کیا ہے کہ ان احکام اور پابندیوں کے بارے میں یہ واضح ہونے کے باوجود کہ یہ ایک مخصوص دور میں بنی اسرائیل کی طرف سے ظاہر کیے جانے والے سرکشی کے رویے پر مبنی تھیں، بنی اسرائیل کو وقت گزرنے کے ساتھ ان احکام میں از خود کوئی تبدیلی یا لچک پیدا کرنے کا اختیار حاصل نہیں تھا، تا آنکہ اللہ کا کوئی پیغمبر ہی اللہ کی طرف سے حکم میں تبدیلی کی خبر دے۔ چنانچہ یہ حضرت عیسیٰ ہی کا اختیار تھا کہ وہ خدا کی اجازت سے 'وَلِاُحِلَّ لَکُمۡ بَعۡضَ الَّذِیۡ حُرِّمَ عَلَیۡکُمۡ'[8] کا اعلان کریں۔ اسی طرح یہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا منصب تھا کہ آپ 'وَیَضَعُ عَنۡہُمۡ اِصۡرَہُمۡ وَ الۡاَغۡلٰلَ الَّتِیۡ کَانَتۡ عَلَیۡہِمۡ'[9] کی ذمہ داری انجام دیں۔

۵؎ المائدہ ۵: ۴۴۔ ''اس کے مطابق خدا کے فرماں بردار انبیا، ربانی علما اور فقہا یہود کے معاملات کے فیصلے کرتے تھے، بوجہ اس کے کہ وہ کتاب الٰہی کے امین اور اس کے گواہ ٹھہرائے گئے تھے۔''

۶؎ المائدہ ۵: ۴۳۔ ''اور یہ تمھیں حکم کس طرح بناتے ہیں، جبکہ تورات ان کے پاس موجود ہے جس میں اللہ کا حکم موجود ہے۔''

۷؎ مسلم، رقم ۳۲۱۲۔ ''اے اللہ، میں پہلا ہوں جس نے تیرے حکم کو زندہ کیا، جبکہ ان لوگوں نے اس کو مردہ کر رکھا تھا۔''

۸؎ آل عمران ۳: ۵۰۔ ''اور اس لیے آیا ہوں کہ بعض ان چیزوں کو تمھارے لیے حلال ٹھہراؤں جو تم پر حرام کر دی گئی ہیں۔''

قرآن مجید نے خود اپنے احکام کے بارے میں بھی یہی بات واضح کی ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں بہت سے احکام کے بارے میں یہ تصریح موجود ہے کہ وہ معاشرے کے معروف، یعنی دستور اور رواج پر مبنی ہیں۔ مثلاً بیویوں کے مہر[10]، نان ونفقہ[11]، بچے کو دودھ پلانے کی اجرت[12]، طلاق کی صورت میں بیوی کو دیے جانے والے تحائف[13]، خواتین کے اپنے حق نکاح کو استعمال کرنے[14] اور یتیم کے مال میں اس کے سرپرست کے حق[15] کے بارے میں یہی فرمایا گیا ہے کہ ان کا فیصلہ معروف کے مطابق کیا جائے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ بہت سے احکام کے بارے میں متعین قانون سازی کا طریقہ بھی اختیار کیا گیا ہے اور ان قوانین کی پابندی کو لازم قرار دیا گیا ہے۔ اس ضمن میں دیت اور وراثت کے احکام بطور خاص قابل توجہ ہیں:

قرآن مجید نے سورۂ نساء میں قتل خطا کے احکام بیان کرتے ہوئے مقتول کے ورثا کو دیت دینے اور کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا ہے[16]۔ یہاں دیت کی مقدار کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی، بلکہ دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے 'فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ'[17] کہہ کر اس معاملے کو دستور اور رواج کے سپرد کر دیا ہے، لیکن اس بات کی وضاحت کو یہاں موضوع بنایا گیا ہے کہ دیت کی ادائیگی کس صورت میں ضروری ہے اور کس صورت میں نہیں۔ چنانچہ کہا گیا ہے کہ مقتول مسلمان کا تعلق اگر دار الاسلام

---

۹ الاعراف ۷:۱۵۷۔ ''اور ان پر سے وہ بوجھ اور پابندیاں اتارتا جو ان پر اب تک رہی ہیں۔''

۱۰ النساء ۴:۲۵۔

۱۱ البقرہ ۲:۲۳۳۔

۱۲ البقرہ ۲:۲۳۳۔

۱۳ البقرہ ۲:۲۴۱۔

۱۴ البقرہ ۲:۲۳۲-۲۳۴۔

۱۵ النساء ۴:۶۔

۱۶ النساء ۴:۹۲۔

۱۷ البقرہ ۲:۱۷۸۔

سے یا کسی معاہد قوم سے ہو تو دیت کی ادائیگی لازم ہے، لیکن اگر وہ کسی دشمن گروہ کا فرد تھا تو دیت کے بجائے صرف کفارہ ادا کرنا کافی ہوگا۔ اسی طرح کفارے کی مختلف صورتوں کی بھی باقاعدہ وضاحت کی گئی ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ کفارے کے طور پر ایک مسلمان غلام کو آزاد کرنا ہوگا اور اگر یہ میسر نہ ہو تو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا ہوں گے۔

ابتدا میں مرنے والے پر یہ لازم کیا گیا تھا کہ وہ اپنے مال میں والدین اور قریبی رشتہ داروں کے لیے وصیت کر دے[۱۸]، لیکن بعد میں اللہ تعالیٰ نے والدین، اولاد، میاں بیوی اور بہن بھائیوں کے حصے خود مقرر فرما دیے[۱۹]۔ ان دونوں احکام کے بیان کا اسلوب ایک دوسرے سے قطعی طور پر مختلف ہے۔ پہلے حکم میں ورثا کے حصص متعین نہیں کیے گئے اور صرف یہ تلقین کی گئی ہے کہ دستور اور رواج کے مطابق انصاف کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے وصیت کی جائے، بلکہ یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ اگر مرنے والے کی وصیت میں کسی جانب داری یا حق تلفی کا پہلو دکھائی دے تو اس میں تبدیلی بھی کی جا سکتی ہے۔ اس کے برعکس جہاں اللہ تعالیٰ نے ورثا کے حصص خود بیان فرمائے ہیں، وہاں اس کو اللہ تعالیٰ کی وصیت قرار دیا ہے جس میں کسی زیادتی یا جانب داری کا خدشہ نہیں ہو سکتا۔ مزید یہ کہ ان کی حیثیت 'فَرِيضَةٌ مِّنَ اللّٰهِ'، یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے عائد کردہ ایک فرض کی ہے جس سے انحراف یا تجاوز کرنے پر دوزخ کے عذاب کی دھمکی دی گئی ہے۔

اب اگر شارع کو شریعت کے ظاہری احکام کی پیروی مطلوب نہیں اور ان کی حیثیت محض وقتی ہدایات یا نظائر کی ہے تو قرآن مجید کے بعض احکام کو معاشرے کے معروف اور دستور پر مبنی قرار دینے، جبکہ بعض کو متعین صورت میں بیان کرنے اور پھر ان کی پابندی کی پرزور تاکید کرنے کی وجہ آخر کیا ہو سکتی ہے؟

قرآن کے احکام کی ابدی حیثیت تورات کے احکام اور قرآن مجید میں دی جانے والی شریعت کے مابین پائے جانے والے ایک بنیادی فرق سے بھی واضح ہوتی ہے۔ تورات کے ساتھ قرآن مجید

۱۸؎ البقرہ ۲: ۱۸۰-۱۸۲۔

۱۹؎ النساء ۴: ۱۱-۱۲، ۱۷۶۔

کے تقابل سے واضح ہوتا ہے کہ تورات کے برعکس قرآن مجید میں شریعت کو قصداً بہت مختصر اور محدود رکھا گیا ہے اور اس کے ساتھ یہ تعلیم بھی دی گئی ہے کہ جن معاملات کی تفصیل کو اللہ تعالیٰ نے از خود بیان نہیں کیا، ان میں سوالات اور استفسارات کے ذریعے سے خدا کے منشا کو متعین طور پر معلوم کرنے سے گریز کیا جائے۔ سورۂ مائدہ میں ارشاد ہے:

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا لَا تَسۡـَٔلُوۡا عَنۡ اَشۡیَآءَ اِنۡ تُبۡدَ لَکُمۡ تَسُؤۡکُمۡ وَاِنۡ تَسۡـَٔلُوۡا عَنۡهَا حِیۡنَ یُنَزَّلُ الۡقُرۡاٰنُ تُبۡدَ لَکُمۡ عَفَا اللّٰهُ عَنۡهَا وَاللّٰهُ غَفُوۡرٌ حَلِیۡمٌ. (۵:۱۰۱)

’’اے ایمان والو، ان چیزوں کے بارے میں سوال نہ کرو جو اگر تم پر واضح کر دی گئیں تو تمھیں مصیبت میں ڈال دیں گی۔ اور جب تک قرآن نازل ہو رہا ہے، اگر تم ان کے بارے میں پوچھو گے تو وہ تمھارے لیے واضح کر دی جائیں گی۔ اللہ نے خود ہی ان کو بیان نہیں کیا اور اللہ بہت بخشنے والا اور بڑے تحمل والا ہے۔‘‘

یہ آیت اس معاملے میں صریح نص کی حیثیت رکھتی ہے کہ قرآن مجید میں بیان کردہ احکام کی فی نفسہٖ پابندی لازم ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس میں شریعت کو محض اس حد تک محدود رکھنے کا اہتمام کیا ہے جو اس کے پیش نظر مقاصد کے لحاظ سے ہر دور کے لیے موزوں، مناسب اور مطلوب ہے۔ ورنہ اگر قرآن کے بیان کردہ قوانین محض وقتی نظائر کی حیثیت رکھتے ہیں تو ان کو مختصر اور محدود رکھنے اور مسکوت عنہ امور کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا منشا معلوم کرنے کے لیے سوال کرنے کی ممانعت بالکل بے محل اور ناقابل فہم ہو جاتی ہے۔

شرعی قوانین واحکام کی اصولی حیثیت کے حوالے سے مذکورہ نصوص کے ساتھ ساتھ یہ بھی دیکھیے کہ خاندانی قوانین میں مرد اور عورت کے مابین امتیاز اور معاشرتی جرائم پر شریعت کی مقرر کردہ جن سزاؤں کو محض ایک مخصوص سماجی صورت حال کا تقاضا قرار دیا جاتا ہے، خود قرآن وسنت کے نصوص ان احکام کو ایک بالکل مختلف زاویے سے پیش کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر قرآن مجید نے

'اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ' اور 'لِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ' کے الفاظ میں خاندانی رشتے میں بیوی کے مقابلے میں شوہر کی جو بالاتر حیثیت بیان کی ہے، زیر بحث زاویۂ نگاہ کی رو سے تاریخی سیاق کی روشنی میں اس کی وجہ محض یہ تھی کہ خواتین اس وقت کسب معاش کے میدان میں مردوں سے مسابقت کی پوزیشن میں نہیں تھیں اور ان کی کفالت کی ذمہ داری شوہروں پر ہی عائد ہوتی تھی، اس لیے اگر جدید تمدن میں خواتین کے لیے اپنی معاشی کفالت خود کرنے کے مواقع پیدا ہوگئے ہیں تو اس کے نتیجے میں حق طلاق، وراثت کے حصوں اور دیگر امور میں بھی میاں بیوی کے مابین مساوات پیدا کرنا ضروری ہوگیا ہے، تاہم قرآن کا زاویۂ نگاہ اس سے بالکل مختلف ہے۔

اولاً، قرآن مجید نے 'اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ' کی اصل وجہ معاشی کفالت نہیں، بلکہ یہ بیان کی ہے کہ 'بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰی بَعْضٍ'، یعنی مردوں کو اللہ تعالیٰ نے بعض خلقی صفات کے لحاظ سے عورتوں پر برتری عطا کی ہے اور اس برتری کی بنا پر خواتین کے تحفظ اور کسب معاش کی ذمہ داری بھی فطری طور پر انھی پر عائد ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں شوہر کا بیوی کی کفالت کرنا محض ایک واقعے کا بیان نہیں، بلکہ ایک ذمہ داری کا بیان ہے اور سماجی وتمدنی تبدیلی خواتین کے لیے معاشی میدان میں مسابقت کے دروازے کتنے ہی کھول دے، کفالت کی یہ ذمہ داری مرد پر ہی عائد رہے گی۔ عقل وانصاف کے زاویے سے بھی اس امر پر زیادہ استدلال کی ضرورت نہیں کہ طبعی وخلقی نزاکتوں اور بچوں کی ولادت اور پرورش کی ذمہ داریوں کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ اپنی معاشی کفالت کی ذمہ داری بھی خواتین پر ڈال دینا ان کے ساتھ صریح بے انصافی ہے اور قرآن دراصل انھیں اسی سے محفوظ رکھنا چاہتا ہے۔ گویا معاشی کفالت میاں بیوی کے مابین فرق مراتب کی اصل وجہ نہیں، بلکہ اصل وجہ پر متفرع ہونے والا ایک نتیجہ ہے اور اپنی اساس کے ابدی ہونے کی بنا پر اس کو نظر انداز کر کے حقوق وفرائض کی کوئی نئی تقسیم قائم کرنا علم وعقل اور انصاف کے تقاضوں کو پامال کیے بغیر ممکن نہیں۔

ثانیاً، قرآن مجید نے اس سے آگے بڑھ کر فرق مراتب کی بنیاد پر ہی خاوند کو یہ حق دیا ہے کہ

اگر بیوی شوہر کی اس بالاتر حیثیت کو چیلنج کرے اور سرکشی کر کے خاندان کے نظم کو بربادی کے گڑھے میں دھکیلنا چاہے تو وعظ ونصیحت کے بعد شوہر اپنی بیوی کو مناسب جسمانی تادیب کا اختیار بھی رکھتا ہے۔ اگر شوہر کو حاصل برتری محض ایک مخصوص سماجی صورت حال کی پیداوار تھی تو قرآن کو اس کے خاتمے کی ترغیب دینے کے بجائے اس کو برقرار رکھنے کے لیے از خود اس طرح کے اقدامات تجویز کرنے کی آخر کیا ضرورت تھی؟ یہ بات اس تناظر میں بالخصوص قابل توجہ ہے کہ غلاموں اور لونڈیوں کے معاملے میں اس سے مختلف رویہ اختیار کرنے کی تلقین کی گئی ہے۔ چنانچہ ایک شخص نے اپنے غلام کو اس کی کسی غلطی پر تھپڑ مار دیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر اسے تنبیہ فرمائی اور پھر جب اس شخص نے اس پر نادم ہو کر غلام کو آزاد کر دیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم ایسا نہ کرتے تو جہنم کی آگ تمھیں اپنی لپیٹ میں لے لیتی۔[۲۰]

ثالثاً، مرد کے لیے تسلیم کی جانے والی برتری کو ایک وقتی سماجی ضرورت کی پیداوار قرار دینا اس لیے بھی ناقابل فہم ہے کہ قرآن براہ راست طلاق دینے کے حق کو صرف شوہر کے لیے بیان کرتا ہے جس کی توجیہ معاشی کفالت کے اصول پر نہیں کی جا سکتی، اس لیے کہ شادی سے پہلے لڑکی کی کفالت کے ذمہ دار اس کے اہل خاندان ہوتے تھے اور شادی کے بعد شوہر، لیکن اس کے باوجود ان میں سے کسی کو بالغ عورت کا نکاح اس کی مرضی کے بغیر کرنے کا حق نہیں دیا گیا جس کا مطلب یہ ہے کہ معاشی انحصار فی نفسہٖ عورت کو اپنی ذات کے بارے میں فیصلہ کرنے کے حق سے محروم نہیں کرتا۔ پس اگر معاشی انحصار رشتۂ نکاح کو وجود میں لانے کے معاملے میں عورت سے اس کے اختیار کو سلب کرنے کی وجہ نہیں بن سکتا تو اسے اس رشتے کو ختم کرنے کے حق کی نفی کی بنیاد بھی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ یہ نکتہ بھی اس امر کو واضح کرتا ہے کہ شوہر کو بیوی پر ایک درجہ زیادہ دینے کی توجیہ جس کا ایک اظہار حق طلاق کی صورت میں بھی ہوتا ہے، محض معاشی کفالت کے اصول پر نہیں کی جا سکتی۔

---

[۲۰] مسلم، رقم ۳۱۳۵۔

رابعاً، خاندانی رشتے میں شوہر کی بالادستی کے کم از کم ایک اور نہایت بنیادی پہلو کی غالباً زیر بحث نقطۂ نظر کے ترجمان اہل فکر بھی نفی نہیں کرتے۔ میری مراد بچے کے نسب سے ہے۔ اگر شوہر کو حاصل ایک درجے کی بالادستی مخصوص سماجی صورت حال پر مبنی تھی اور قرآن دراصل معاشرتی ارتقا کو اس رخ پر آگے بڑھانا چاہتا ہے جس کا نتیجہ میاں بیوی کے یکساں اور مساوی حقوق کی صورت میں نکلے تو ظاہر ہے کہ اس بالادستی کے تمام مظاہر اور نتائج کو اس صورت حال میں تبدیلی کے ساتھ ختم ہو جانا چاہیے۔ چنانچہ یہ ماننا پڑے گا کہ جیسے ہی میاں بیوی کے مابین مساوات کے موانع ختم ہو جائیں اور اس مساوات کو عملاً قائم کرنا ممکن ہو، اس کے بعد بچے کے نسب کو باپ کے ساتھ وابستہ رکھنا ضروری نہیں رہے گا۔ جب میاں اور بیوی، دونوں خاندانی رشتے میں مساوی حیثیت کے حامل ہیں تو بچے کے نسب اور اس کی شناخت میں بنیادی حوالہ باپ کا کیوں ہو اور اس نسب کی حفاظت کے لیے شریعت میں جو بعض دیگر احکام دیے گئے تھے، مثلاً عدت گزارنا اور بیوی کے لیے بیک وقت ایک سے زائد شادی کا حق تسلیم نہ کرنا وغیرہ، وہ بھی قانون کی بنیاد ختم ہو جانے کے بعد کیوں باقی رہیں؟ اور اگر یہ نتیجہ قابل قبول نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ معاشی کفالت کے جس اصول کو شوہر کی بالادستی کی واحد بنیاد قرار دیا گیا تھا، وہ بجائے خود ناقص اور محل نظر ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید میاں بیوی کے رشتے اور اس سے قائم ہونے والے حقوق و فرائض اور فرق مراتب کو سماجی و معاشی صورت حال سے پیدا ہونے والی ایک ضرورت کے طور پر بیان نہیں کرتا، بلکہ اسے مخصوص مذہبی مفہوم میں 'تقدس' کا درجہ عطا کرتا ہے۔ قرآن کے نزدیک دنیوی زندگی کے معاملات کو دیکھنے کا صحیح زاویۂ نگاہ مابعد الطبیعیاتی، اخلاقی اور روحانی ہے اور وہ انسانی تعلقات کے دوسرے دائروں کی طرح خاندان کے دائرے میں بھی اس پہلو کو خاص طور پر اجاگر کرتا ہے۔ چنانچہ وہ خاوند کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا کی جانے والی فضیلت اور اس سے پیدا ہونے والی حقوق و فرائض کی تقسیم کو تسلیم کرنے اور عملاً اس کی پابندی قبول کرنے کو نیکی، تقویٰ اور اطاعت کی لازمی شرط قرار دیتا ہے۔ سورۂ نساء کی آیت 'اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ'[21] سے

پہلے اللہ تعالیٰ نے اس حکم کی تمہید کے طور پر میاں اور بیوی کے مابین فرق مراتب کو دنیا میں خدا کی اسکیم کا حصہ قرار دیتے ہوئے یہ تلقین کی ہے کہ 'وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللّٰهُ بِهٖ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ[۲۲]'، یعنی جو فضیلت اللہ نے اپنی حکمت کے تحت تم میں سے بعض کو بعض پر دی ہے، اس کے خواہش مند نہ بنو۔ آگے چل کر نیک بیویوں کی علامت یہ بتائی گئی ہے کہ وہ اپنے شوہروں کی فرماں بردار اور مطیع ہوتی ہیں اور پھر شوہروں کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ اگر بیویاں اس سے مختلف رویہ اختیار کریں تو وہ آخری چارۂ کار کے طور پر ان کی جسمانی تادیب بھی کر سکتے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعدد ارشادات اسی حقیقت کو واضح کرتے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ عورت اگر پانچ وقت کی نماز ادا کرے، رمضان کے روزے رکھے اور اپنے خاوند کی اطاعت کرے تو جنت میں داخل ہونے کی مستحق بن جاتی ہے[۲۳]۔ آپ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر میں خدا کے علاوہ کسی کو سجدہ کرنے کی اجازت دیتا تو بیوی سے کہتا کہ وہ اپنے خاوند کو سجدہ کرے[۲۴]۔

شوہر اور بیوی کے رشتے کی یہ نوعیت اگر جدید مغربی فکر کے لیے قابل قبول نہیں تو یہ تاریخی سیاق اور سماجی ضروریات کے بدلنے کا مسئلہ نہیں، بلکہ مابعد الطبیعیات کا سوال ہے۔ انسانی حقوق اور مساوات کے جدید مغربی تصور کے لیے یہ بات اس لیے ناقابل فہم ہے کہ یہ تصور انسان کی عظمت و مرکزیت اور انفرادیت پسندی کے اس گمراہ کن فلسفے سے پھوٹا ہے جو انسان کو اس کے گردوپیش میں پھیلی ہوئی کائنات اور اس کے خالق سے بے نیاز کر کے اس کے اندر یہ احساس پیدا کرتا ہے کہ فرد کی شخصی انا، احساسات، خواہشات اور مفادات اصل اور اساس کی حیثیت رکھتے ہیں اور تمام اخلاقی و معاشرتی ضابطے دراصل سماج میں رہنے والے افراد کے انفرادی حقوق اور خواہشات

---

۲۱ النساء۴: ۳۴۔

۲۲ النساء۴: ۳۲۔

۲۳ مسند احمد، رقم ۱۵۷۳۔

۲۴ ابوداؤد، رقم ۱۸۲۸۔

کے تحفظ اور تکمیل کی خدمت انجام دینے کے علاوہ اپنے اندر کوئی معنویت نہیں رکھتے۔ حب ذات کا یہ بے لگام جذبہ ہی ان تمام مذہبی، روحانی اور اخلاقی قدروں کی تباہی کا سبب ہے جو نہ صرف انسان کی شخصیت، بلکہ خاندان اور سماج کی پاکیزہ نشو ونما کے لیے بھی ضروری ہیں۔ یہ فکر وفلسفہ انسانوں میں پائے جانے والے بعض نفسیاتی احساسات کو نامعقول حد تک انگیخت کر کے انھیں اعلیٰ روحانی، اخلاقی اور سماجی قدروں سے بغاوت پر آمادہ کرتا ہے اور اس طرح رشتے ناتوں اور تعلقات میں تناؤ اور کشاکش کی ایسی فضا پیدا کر دیتا ہے کہ پورا سماج مختلف طبقات کے مابین شدید بداعتمادی اور بدگمانی کے ماحول میں 'انسانی حقوق' کے میدان جنگ کی تصویر پیش کرنے لگتا ہے جس میں خدا کے حکم کی اطاعت میں اس کی قائم کردہ تقسیم کو قبول کرنا اور حیات انسانی کو ایک اخلاقی آزمایش سمجھتے ہوئے اپنے اپنے دائرے میں اللہ کی مقرر کردہ حدود کی پاس داری کرنے اور فرائض کو بجا لانے کا تصور ایک بالکل اجنبی تصور قرار پاتا ہے۔

یہی معاملہ مختلف معاشرتی جرائم کے حوالے سے قرآن مجید کی مقرر کردہ سزاؤں کا بھی ہے۔ ان سزاؤں میں کوڑے لگانے، ہاتھ کاٹنے، سولی دینے اور عبرت ناک طریقے سے قتل کر دینے جیسی سزائیں شامل ہیں۔ قرآن مجید ان سخت سزاؤں کو محض ایک سماجی ضرورت کے طور پر بیان نہیں کرتا، بلکہ اس میں خود خدا کو بھی ایک فریق قرار دیتا ہے۔ چنانچہ وہ چوری کرنے پر ہاتھ کاٹنے کو 'نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ'[۲۵]، یعنی اللہ کی طرف سے عبرت کا نمونہ اور محاربہ اور فساد فی الارض کے مجرموں کے لیے عبرت ناک طریقے سے قتل کرنے، سولی دینے یا ہاتھ پاؤں الٹے کاٹ دینے کو 'ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا'[۲۶]، یعنی دنیا میں ان کے لیے رسوائی قرار دیتا ہے۔ زنا کی سزا کے بارے میں اس نے فرمایا ہے کہ یہ خدا کے دین پر عمل درآمد کا معاملہ ہے، اس لیے نہ صرف مجرم پر ترس کھانے یا نرم دلی کا کوئی جذبہ سزا کے نفاذ کی راہ میں حائل نہیں ہونا چاہیے، بلکہ اس سزا کو کھلے بندوں مجرم

۲۵؎ المائدہ ۵: ۳۸۔ ''اللہ کی طرف سے عبرت ناک سزا کے طور پر۔''

۲۶؎ المائدہ ۵: ۳۳۔ ''یہ ان کے لیے اس دنیا میں رسوائی ہے۔''

پر نافذ کرنے کا اہتمام ہونا چاہیے۔[۲۷] اب دور جدید میں ان سزاؤں سے مختلف سزائیں تجویز کرنے کی وجہ محض کوئی سماجی مصلحت نہیں، بلکہ فکر ونظر کے زاویے میں واقع ہونے والا ایک نہایت بنیادی اختلاف ہے۔ جدید ذہن کو یہ سزائیں سنگین، متشددانہ اور قدیم وحشیانہ دور کی یادگار دکھائی دیتی ہیں اور وہ انھیں انسانی عزت اور وقار کے منافی تصور کرتا ہے اور زاویۂ نگاہ کی یہ تبدیلی محض قانون کی سماجی مصلحت کے دائرے تک محدود نہیں، بلکہ یہ سوال قانون کی مابعد الطبیعیاتی اور اعتقادی بنیادوں کے ساتھ جڑا ہوا ہے۔ اسلام خدا کے سامنے مکمل تسلیم اور سپردگی کا نام ہے۔ یہ سپردگی مجرد قسم کے ایمان واعتقاد اور بعض ظاہری پابندیوں کو بجالانے تک محدود نہیں، بلکہ انسانی جذبات واحساسات بھی اس کے دائرے میں آتے ہیں۔ محبت، نفرت، ہمدردی اور غصے جیسے جذبات اور حب ذات، آزادی اور احترام انسانیت جیسے احساسات وتصورات نفس انسانی میں خدا ہی کے ودیعت کردہ اور اس اعتبار سے بجاے خود خدا کی امانت ہیں۔ چنانچہ اسلام کے نزدیک ان کا اظہار اسی دائرۂ عمل میں اور اسی حد تک قابل قبول ہے جب تک وہ خدا کے مقرر کردہ حدود کے پابند رہیں۔ اس سے تجاوز کرتے ہوئے اگر ان کو کوئی مقام دیا جائے گا تو یہ خدا کی امانت کا صحیح استعمال نہیں، بلکہ اس میں خیانت کے مترادف ہوگا۔ شیطان اسی لیے راندۂ درگاہ ٹھہرا تھا کہ اس نے 'خودی' کو حکم خداوندی سے بھی بلند کر لیا تھا اور یہی وجہ ہے کہ قرآن نے مجرموں کے لیے اپنی بیان کردہ سزاؤں کے نفاذ کے معاملے میں مجرم پر کوئی ترس نہ کھانے کو 'اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ' کہہ کر براہ راست ایمان کے ساتھ جوڑ دیا ہے۔ پس جدید انسانی نفسیات اگر جرم وسزا سے متعلق قرآنی احکام سے نفور محسوس کرتی ہے تو یہ محض قانون کی مصلحت یا اس کے سماجی تناظر کے بدل جانے کا مسئلہ نہیں، بلکہ اس کی جڑیں قانون کی مابعد الطبیعیاتی اساسات میں پیوست ہیں اور اس معاملے میں جدید فکر کے ساتھ کمپرومائز کا جواز فراہم کرنے کے لیے معاشرتی مصالح کے تناظر میں قانون میں تبدیلی کرنے کا اصول کافی نہیں، بلکہ اس کے لیے 'اجتہاد' کے دائرے کو ایمان واعتقاد

۲۷؎ النور ۲۴: ۲۔

تک وسیع کرنا پڑے گا۔

مذکورہ بحث سے واضح ہے کہ قرآن مجید نہ صرف اپنے بیان کردہ احکام کی فی نفسہٖ پابندی کو اصولی طور پر لازم قرار دیتا ہے، بلکہ اپنے احکام کی بنیادیں بھی اس سے مختلف بیان کرتا ہے جو زیر بحث نقطۂ نظر میں ان کے لیے فرض کر کے ان کی روشنی میں احکام کی شکل وصورت کو از سر نو وضع کرنے کا حق مانگا جا رہا ہے۔ چنانچہ یہ مفروضہ کہ دین کے نصوص اپنے بیان کردہ احکام کی نوعیت وحیثیت کے بارے میں خاموش ہیں، اس لیے اس نکتے کا فیصلہ تاریخی سیاق کی روشنی میں کیا جائے گا، ایک بدیہی اور واضح حقیقت سے آنکھیں چرانے کے مترادف ہے۔ اب اگر ان نصوص کو نظر انداز کر کے احکام شریعت کی نوعیت وحیثیت کو طے کرنے کی بحث کا مدار خالصتاً کسی عقلی مقدمے پر رکھا جائے تو یہ بنیادی طور پر ایک فلسفیانہ طریق استدلال ہوگا جو دائرۂ ایمان کے اندر نہیں، بلکہ اس سے باہر کھڑے ہو کر ہی اختیار کیا جا سکتا ہے۔ خدا اور اس کے پیغمبر پر ایمان اگرچہ بذات خود عقلی اساسات پر استوار ہوتا ہے، لیکن ایمان لے آنے کا مطلب ہی یہ ہوتا ہے کہ اب عقل آزادانہ فیصلہ کرنے کا اختیار نہیں رکھتی اور اس کی ساری تگ وتاز کا دائرہ خدا اور اس کے پیغمبر کے منشا اور مراد کا فہم حاصل کرنے تک محدود ہو گیا ہے، اس لیے ایمان کے دائرے کے اندر اس بات کا کوئی جواز نہیں کہ مذہبی سر چشموں کو خدا کی بھیجی ہوئی ہدایت کے مشمولات کا علم حاصل کرنے کے لیے تو ماخذ تسلیم کیا جائے، لیکن ان مشمولات کی نوعیت وحیثیت اور قدر وقیمت متعین کرنے کے لیے عقل بجائے خود فیصلہ کرنے کے لیے آزاد ہو۔

تاہم یہاں بحث کا ہر ممکن زاویے سے جائزہ لینے کی خاطر ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ اس طریقۂ استدلال کی گنجایش موجود ہے اور اللہ تعالیٰ نے ایک مخصوص دور میں اپنے بندوں کے لیے جو ہدایت نازل کی، اس کے مشمولات کا علم حاصل کرنے کی حد تک تو نصوص سے استفادہ کیا جائے گا، لیکن جہاں تک ان کے مختلف اجزا کی نوعیت یا قدر وقیمت کا تعلق ہے تو اس کی تعیین کے لیے نصوص سے ہٹ کر آزادانہ عقلی استدلال کو بروے کار لایا جائے گا۔ عقلی استدلال ظاہر ہے کہ

انسانی نفسیات ومحسوسات کے مطالعہ اور تجربہ ومشاہدہ پر مبنی سماجی علوم سے ترتیب پانے والے عقلی مقدمات پر مبنی ہوگا اور انھی کی روشنی میں یہ طے کیا جائے گا کہ ہدایت کے مشمولات میں سے کون سا جز کیا قدر و قیمت رکھتا ہے اور اس سے کس نوعیت کی وابستگی ضروری یا غیر ضروری ہے۔ اس صورت میں ایک نہایت بنیادی سوال یہ سامنے آتا ہے کہ اگر بحث کا مدار اصلاً عقلی استدلال پر ہے تو پھر ابدی طور پر مطلوب مقاصد اور ان کے حصول کے وقتی، عارضی اور قابل تبدیل ذرائع اور وسائل میں فرق کا معیار کیا ہوگا؟ جہاں تک میں غور کر سکا ہوں، عقلی استدلال کی بنیاد پر اس طرح کا کوئی امتیاز قائم کرنا ممکن نہیں اور اگر اس طریقۂ استدلال کو اس کے منطقی انجام تک پہنچایا جائے تو بطور ایک دین کے خود اسلام کے امتیازی تشخص ہی کو محفوظ رکھنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ اس نکتے کو چند مثالوں سے واضح کرنا شاید زیادہ مناسب ہوگا۔

عام طور پر یہ مانا جاتا ہے کہ شریعت کے جملہ احکام کے پس منظر میں بنیادی طور پر دین، جان، مال، عقل اور نسل کی حفاظت کے مقاصد کارفرما ہیں۔ ان میں سے دین کو لیجیے: یہاں جان، مال، آبرو اور نسل کے تقابل میں دین سے مراد وہ مذہبی آداب ورسوم، شعائر اور پرستش کے مختلف طریقے ہیں جو انسان کے جذبۂ عبودیت کے اظہار اور اس کے مذہبی جذبات کو 'symbolize' کر کے انھیں ایک حسی صورت عطا کرنے کا ذریعہ بنتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا شارع کا مقصد اس اصل جذبۂ عبودیت کا تحفظ ہے جو عبادت کی ان ظاہری صورتوں کا محرک بنتا اور ان میں سرایت کیے ہوئے ہے یا یہ بات بھی مقصد کا حصہ ہے کہ ان جذبات واحساسات کا اظہار انھی مخصوص صورتوں کے ذریعے سے کیا جائے؟ منطقی طور پر یہ کلیہ کہ مخصوص سماجی اور تاریخی تناظر میں دیے جانے والے قانون کی ظاہری صورت کے بجائے اس کے مقاصد مطلوب ہوتے ہیں، صرف سماجی نوعیت کے قوانین پر نہیں، بلکہ مذہبی رسوم وشعائر اور عبادات سے متعلق قوانین پر بھی لاگو ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر سماج اور معاشرے سے متعلق احکام وقوانین کی ظاہری صورت کی پابندی لازم نہیں تو عبادات کی ظاہری صورتوں کو لازم قرار دینے کی بھی کوئی وجہ نہیں بالخصوص اس تناظر میں کہ

معاشرتی وسماجی احکام کی طرح عبادات سے متعلق اسلامی شریعت کے قوانین میں بھی اہل عرب ہی کی مذہبی روایت کو بنیاد بنایا گیا ہے اور ان پر ان کے مخصوص مذہبی مزاج، ذوقی مناسبت اور تہذیبی وسماجی رجحانات کی چھاپ پوری طرح موجود ہے۔ اگر اصول یہ ہے کہ شارع کو حکم کی ظاہری شکل نہیں، بلکہ اس کی روح مطلوب ہے اور اس کے لیے کوئی بھی شکل اختیار کر لینا ہر معاشرے کے اپنے مخصوص مزاج اور رجحانات پر منحصر ہے تو پھر عبادات کے دائرے میں بھی یہ کہنے میں منطقی طور پر کوئی مانع موجود نہیں کہ خدا کی یاد کے لیے نماز سے ہٹ کر کوئی بھی طریقہ اختیار کیا جا سکتا، تقویٰ اور ضبط نفس پیدا کرنے کے لیے روزے کے علاوہ بدنی ریاضت کی کوئی بھی صورت اپنائی جا سکتی اور مذہبی احساسات کو پیکر محسوس میں ڈھالنے کے لیے مختلف اذواق، تہذیبی رجحانات اور تمدنی حالات کے لحاظ سے پیغمبر سے ثابت رسوم وشعائر کے علاوہ متبادل طریقے بھی اپنائے جا سکتے ہیں۔ آخر اہل عرب کے ذوق ورجحان اور تمدنی حالات کی عکاسی کرنے والے طریقہ ہائے عبادت کی پابندی چین، ہندوستان اور افریقہ کے باشندوں پر کیوں لازم کی جائے اور ان کے ہاں ان کے اپنے اپنے تہذیبی تناظر میں تشکیل پانے والے عبادات ورسوم کے جو الگ اور مخصوص ڈھانچے موجود ہیں، ان کی ضروری تہذیب وترمیم کے بعد انھیں انھی ڈھانچوں کو اختیار کیے رکھنے کی آزادی کیوں نہ دی جائے؟ بلکہ خود عرب معاشرت نے تاریخی اور تمدنی ارتقا کے جو اگلے مراحل طے کیے ہیں، وہ اگر ان طریقہ ہائے عبادت میں کسی جزوی یا کلی تبدیلی کا تقاضا کریں تو اس پر کس بنیاد پر کوئی قدغن لگائی جائے؟

ان طریقوں کو لازم قرار دینے کے لیے پیغمبر کی سند پیش کرنا بے کار ہوگا، کیونکہ بحث اس مفروضے پر ہو رہی ہے کہ الٰہی ہدایت کے مشمولات جاننے کے لیے تو پیغمبر سے رہنمائی لی جائے گی، لیکن ان کی حیثیت واہمیت نصوص کے بجائے مقاصد اور مصالح کی روشنی میں محض عقلی اصولوں پر طے کی جائے گی۔ چنانچہ عبادات کی ظاہری صورتوں کو لازم قرار دینے کے لیے نصوص کا حوالہ اس تناظر میں استدلال کے بنیادی مقدمے کے خلاف ہوگا۔ دونوں قسم کے قوانین میں امتیاز کے

لیے یہ استدلال بھی یہاں نہیں چل سکتا کہ انسانی سماج چونکہ تغیر اور ارتقا کے مراحل سے گزرتا رہتا ہے، اس لیے اس دائرے میں قانون میں بھی ارتقا اور تبدیلی کی ضرورت سامنے آتی رہتی ہے، جبکہ مراسم عبادت میں ایسی کوئی ضرورت پیش نہیں آتی۔ یہ استدلال اول تو اس لیے نتیجہ خیز نہیں کہ یہاں اصل سوال یہ نہیں کہ قانون میں تبدیلی کسی ضرورت کے تحت کی جائے گی یا بغیر ضرورت کے، بلکہ یہ ہے کہ خالص عقلی بنیاد پر کسی مخصوص طریقۂ عبادت کی پابندی لازم ہونے کی کیا دلیل ہے؟ تبدیلی کی ضرورت نہ بھی ہو، تب بھی اگر کوئی فرد یا گروہ اصل مقصد کو سامنے رکھتے ہوئے اپنے ذوق ورجحان اور مخصوص تہذیبی پس منظر کے لحاظ سے کوئی متبادل طریقۂ عبادت اختیار کرتا ہے تو آخر کس عقلی بنیاد پر اس کو غلط کہا جا سکتا ہے؟ دوسرے یہ کہ خالص انسانی زاویۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو مراسم عبادت میں تبدیلی کی ضرورت پیش نہ آنے کی بات واقعاتی اعتبار سے بھی درست نہیں۔ مثال کے طور پر فجر کی نماز کے لیے فجر کا وقت مقرر کرنے کی حکمت تاریخی سیاق کے اعتبار سے یہ تھی کہ قدیم تمدن میں یہی وقت لوگوں کے نیند سے بیدار ہونے کا وقت تھا اور ان سے یہ مطالبہ کرنا موزوں تھا کہ وہ اٹھتے ہی بارگاہ الٰہی میں حاضری دیں اور اس کے بعد اپنے معمولات زندگی کی طرف متوجہ ہوں۔ اگر جدید تمدن نے لوگوں کے سونے اور بیدار ہونے کے معمولات میں تبدیلی پیدا کر دی ہے تو یہ تغیر اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ فجر کی نماز کا وقت بھی اس کے لحاظ سے تبدیل کر دیا جائے۔ اسی طرح حج کی عبادت کو سال کے چند مخصوص ایام میں محدود کرنا، بہرحال مشکلات ومسائل کا باعث بن رہا ہے اور ذرائع مواصلات کی ترقی اور حاجیوں کی سال بہ سال بڑھتی ہوئی تعداد یہ تقاضا کرتی ہے کہ اگر کوئی دوسرا مرکز حج مقرر کرنا وحدت کے منافی ہو تو کم ازکم اس عبادت کے لیے سال میں ایک سے زیادہ مواقع تو ضرور فراہم کرنے چاہییں۔

اب تک کی بحث سے ہم اس نتیجے تک پہنچے ہیں کہ خالص عقلی بنیاد پر پیغمبروں کی لائی ہوئی ہدایت کے زیادہ سے زیادہ اعتقادی اور اخلاقی حصے ہی کو ابدی مانا جا سکتا ہے، جبکہ مخصوص قوانین کی پابندی پر اصرار کی، چاہے وہ سماجی قوانین ہوں یا عبادات سے متعلق، کوئی قطعی بنیاد موجود نہیں۔

اب اس سے اگلے مرحلے کی طرف آ یئے: اگر مابعد الطبیعیاتی تصورات پر ایمان اور اخلاقی طرز زندگی کو اپنانا ہی الٰہی ہدایت کا اصل مطلوب ہے، جبکہ مراسم عبودیت یا سماجی قوانین کا کوئی بھی ڈھانچہ عمومی، اخلاقی یا مذہبی مقاصد کو سامنے رکھتے ہوئے وضع کیا جا سکتا ہے تو سوال یہ ہے کہ اس کے لیے کسی شخص کا مسلمان ہونا اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کلمہ پڑھ کر آپ کی امت میں شامل ہونا کیوں ضروری ہے؟ خدا کا پیغمبر اور الٰہی ہدایت کا حامل ہونے کے اعتبار سے تمام پیغمبر یکساں احترام کے مستحق ہیں اور سب کے سچا ہونے پر بیک وقت ایمان رکھا جا سکتا ہے۔ پھر کسی شخص کے لیے حضرت موسیٰ پر ایمان لانے اور حضرت محمد پر ایمان لانے میں عملی اعتبار سے کیا فرق ہے، جبکہ عقائد و اخلاق میں دونوں کی تعلیم یکساں ہے اور ظاہری قوانین و احکام کے دائرے میں نہ شریعت موسوی کی پابندی ضروری ہے اور نہ شریعت محمدی کی؟ اگر ایک شخص توحید اور آخرت کو مانتا ہے، سب رسولوں کو یکساں قابل احترام اور سچا تسلیم کرتا ہے، اخلاقی طرز زندگی کا پابند ہے، اور جذبۂ عبودیت کا اظہار بھی کسی نہ کسی طریقے سے کر لیتا ہے تو اسے 'قبول اسلام' کی دعوت کیوں اور کس مقصد کے لیے دی جائے اور دائرۂ اسلام میں داخل ہونے کے بعد آخر اسے مزید کیا کرنا ہوگا، جبکہ الٰہی ہدایت کے سارے مطلوبات تو وہ اس کے بغیر بھی پورے کر سکتا ہے اور کر رہا ہے؟

حفاظت دین کے بعد اب مقاصد شریعت میں سے ایک دوسرے مقصد، یعنی نسل کی حفاظت کو لیجیے: اس سے مراد خاندان کے ادارے کی صورت میں نسل انسانی کی حفاظت اور بقا کا انتظام کرنا ہے جس کے لیے نکاح وطلاق، عدت اور نسب سے متعلق قوانین مقرر کیے گئے اور زنا کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ جہاں تک میرے علم میں ہے، زیر بحث نقطۂ نظر فی نفسہ خاندان کے ادارے کو مطلوب اور مقصود سمجھتا ہے اور اس کی بقا کے لیے نکاح، عدت اور نسب وغیرہ سے متعلق شرعی قوانین کو بھی ابدی تسلیم کرتا ہے، جبکہ واقعہ یہ ہے کہ منطقی طور پر اس طریقۂ استدلال کے تحت یہ سوال اٹھانا بھی پوری طرح ممکن ہے کہ خود نکاح اور عدت ونسب وغیرہ احکام سے شارع کا اصل مقصد نسل انسانی کی حفاظت اور بقا ہے یا اس کے لیے خاندان کا ادارہ قائم کرنے کا یہ مخصوص طریقہ اور ذریعہ بھی

بجائے خود مقصود ہے؟ خالص عقلی بنیاد پر اس استدلال میں کوئی مانع نہیں کہ انسانی تمدن کے ارتقا کے ابتدائی مراحل میں عورت اور بچے کی کفالت کا بندوبست کرنے کے لیے تو یہ ضروری تھا کہ عورت کسی مخصوص مرد کے ساتھ نکاح کا رشتہ باندھے اور اس رشتے کی ساری پابندیوں اور بالخصوص مرد کی بالادستی کو بھی قبول کرے، لیکن تمدن کے ارتقا کے ساتھ اگر عورت اور بچے کی کفالت کا متبادل بندوبست ممکن ہے اور اس سے نسل کی بقا اور حفاظت کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے تو نکاح کی اس قدیم رسم کا التزام بھی ضروری نہیں رہا۔ اسی طرح عقلی بنیاد پر یہ طے کرنا بھی ممکن نہیں کہ بچے کے نسب کو باپ سے وابستہ کرنا بجائے خود مقصود ہے یا یہ بھی نسل کی حفاظت ہی کا ایک ذریعہ تھا۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ قدیم انسانی تمدن میں مرد کو بیوی اور بچے کی حفاظت اور کفالت کی ذمہ داری اٹھانے پر آمادہ کرنے کے لیے ضروری تھا کہ اس کے دل میں بیوی اور بچے، دونوں کا مالک ہونے کا ایک قوی نفسیاتی محرک زندہ رکھا جائے۔ چنانچہ تاریخی سیاق کے لحاظ سے اولاد کو باپ کی طرف منسوب کرنے کی حکمت اور ضرورت یہی تھی، لیکن اب بچے کی کفالت کے متبادل امکانات سامنے آنے کے بعد نسب کا تعلق ماں کے ساتھ جوڑ دینا چاہیے، اس لیے کہ اس کی ولادت اور پرورش کی ساری مصیبتیں تو وہی برداشت کرتی ہے۔ گویا نکاح وطلاق، عدت اور نسب وغیرہ سے متعلق جن احکام کو مقاصد شریعت میں سے ایک اہم مقصد، یعنی نسل کی حفاظت کے ذریعے کے طور پر زیر بحث نقطۂ نظر کے حامل اہل فکر بھی شریعت کے ابدی احکام مانتے ہیں، خود ان کے طریقۂ استدلال کی رو سے وہ بھی اپنی جگہ برقرار نہیں رہ جاتے اور ان کو بھی معاشرتی ارتقا کے ایک مخصوص مرحلے کی ضرورت قرار دے کر بآسانی وقتی ذرائع اور وسائل کی فہرست میں گنا جا سکتا ہے۔

دین اور نسل کی حفاظت سے متعلق مذکورہ دو مثالوں سے زیر بحث طریقۂ استدلال کا بنیادی نقص غالباً واضح ہو چکا ہوگا، یعنی یہ کہ اس میں مقاصد ومصالح کے جس تصور کو قانون سازی کی اصل اساس قرار دیا گیا اور اس کی بنیاد پر احکام شرعیہ کی ابدیت یا غیر ابدیت کو نصوص سے ہٹ کر مقاصد ومصالح کی روشنی میں عقلی بنیادوں پر طے کرنے کا طریقہ تجویز کیا گیا ہے، خود اس کے لیے

کوئی حتمی معیار طے کرنا انسانی عقل کے لیے ممکن نہیں اور احکام شریعت کو اپنی ذات میں لازم نہ مان کر جب ہم ان سے مقاصد اخذ کرنے اور مقاصد اور ذرائع میں فرق قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کے لیے سرے سے کوئی معیار ہی میسر نہیں ہے۔ مقاصد کو اگر روح سے اور شریعت کو قالب سے تشبیہ دی جائے تو یہ دراصل شریعت کا قالب ہی ہے جو اس کی روح کو اپنے اندر روکے ہوئے ہے، اس لیے جیسے ہی ڈھانچے سے اس کی روح کو الگ کر کے کسی نئے جسم میں ڈالنے کی کوشش کی جاتی ہے تو روح ایک مرتبہ آزاد ہونے کے بعد کسی بھی نئے قالب کی پابندی کو قبول کرنے سے انکار کر دیتی ہے۔ چنانچہ شریعت کی روح کو محفوظ رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے قالب کو بھی محفوظ رکھا جائے اور قالب کو محفوظ رکھنا اس کے بغیر ممکن نہیں کہ احکام شریعت میں سے ہر حکم کی نوعیت واہمیت اور محل کو طے کرنے کے لیے خود نصوص کو بنیاد تسلیم کیا جائے، اس لیے کہ انسانی عقل کسی مخصوص ڈھانچے کی پابندی خالص عقلی استدلال سے نہیں، بلکہ صرف اور صرف خدائی حکم کی بنیاد پر قبول کرتی ہے۔

احکام کا عموم وخصوص اور اطلاق وتقیید

مذکورہ سطور میں جو گزارشات پیش کی گئی ہیں، ان سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ قرآن و سنت میں بیان ہونے والے تمام احکام ہر اعتبار سے عام اور مطلق ہیں اور ان میں علمی و عقلی تخصیص و تقیید کا کوئی امکان یا عملی حالات کے لحاظ سے لچک کی کوئی گنجایش نہیں پائی جاتی۔ نصوص کے فہم کا یہ پہلو بجائے خود بڑا اہم اور بنیادی ہے اور مذکورہ گزارشات کا حاصل صرف یہ ہے کہ اس ضمن میں نصوص سے باہر کھڑے ہو کر کوئی عقلی مقدمہ قائم کرنا یا کسی ایک معاملے سے متعلق نصوص سے کوئی کلی اور عمومی ضابطہ اخذ کر کے تمام احکام پر اس کا یکساں اطلاق کرنا علمی اور منطقی اعتبار سے درست نہیں۔ کسی بھی حکم کے عام یا خاص اور ابدی یا وقتی ہونے اور اسی طرح بالذات مقصود ہونے یا مصلحت اور سد ذریعہ کے اصول پر مبنی ہونے کا فیصلہ کرنے کا درست علمی طریقہ یہ ہے کہ ہر معاملے

سے متعلق نصوص پر الگ الگ غور کر کے داخلی قرائن وشواہد کی بنیاد پر حکم کی نوعیت اور حیثیت کو طے کیا جائے۔ اس ضمن میں توضیح مدعا کے لیے چند مثالیں پیش کی جا رہی ہیں:

۱۔ قرآن مجید نے یہ بات خود واضح فرمائی ہے کہ اس کا بیان کردہ کوئی حکم اگر کسی علت پر مبنی ہے تو حکم کا وجود و عدم علت کے وجود و عدم پر منحصر ہوگا۔ اس کی ایک واضح مثال عدت کے احکام میں پائی جاتی ہے۔ قرآن نے طلاق یافتہ عورتوں کو عدت کے طور پر تین ماہواریاں گزارنے کا حکم دیا ہے اور اس کی علت استبراء رحم کو قرار دیا ہے[۲۸]۔ پھر خود ہی واضح فرمایا ہے کہ اگر میاں بیوی کی ملاقات نہ ہوئی ہو تو عدت گزارنے کی ضرورت نہیں[۲۹]۔ اسی طرح اگر طلاق یا وفات کے وقت عورت حاملہ ہو تو عدت بچے کی پیدایش پر ہی ختم ہو گی[۳۰]۔

اس ضمن کی ایک اہم مثال وراثت میں ورثا کے حصے متعین کرتے ہوئے ان کے حق میں وصیت کے اختیار کو سلب کرنے کا حکم ہے۔ قرآن نے یہ واضح فرمایا ہے کہ مرنے والے کے مال میں ماں باپ، اولاد، زوجین اور بہن بھائی کے حصوں کی تعیین اور پھر ان کے حق میں وصیت کے عدم جواز کی اصل بنیاد اور اس کا صحیح محل کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ 'لَا تَدْرُوْنَ اَیُّھُمْ اَقْرَبُ لَکُمْ نَفْعًا'[۳۱]، یعنی چونکہ رشتے داروں کے ساتھ قرابت اور منفعت کے تناسب کو ٹھیک ٹھیک متعین کر کے اس کے مطابق حصے تقسیم کرنا انسان کے بس میں نہیں ہے، اس لیے یہ حصے اللہ تعالیٰ نے خود متعین کر دیے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان ورثا کے حق میں وصیت کرنے کی جو پابندی عائد کی گئی ہے، اس کا تعلق بھی اسی قرابت اور منفعت کے دائرے سے ہے اور اگر اس کے علاوہ کسی دوسری بنیاد، مثلاً کسی مخصوص وارث کی ضرورت اور احتیاج کے پیش نظر اس کے لیے مقررہ حصے کے علاوہ کوئی وصیت کی جائے تو یہ شرعی ممانعت کے خلاف نہیں ہوگا۔ چنانچہ قرآن مجید نے خود اس کی

۲۸؎ البقرہ ۲: ۲۲۸۔

۲۹؎ الاحزاب ۳۳: ۴۹۔

۳۰؎ الطلاق ۶۵: ۴۔

۳۱؎ النساء ۴: ۱۱۔ ''تم نہیں جان سکتے کہ تمھارے لیے سب سے زیادہ نافع کون ہوگا۔''

تاکید کی ہے کہ مرنے والے کو چاہیے کہ وہ اپنی بیوی کے بارے میں یہ وصیت کر کے جائے کہ اس کے مرنے کے بعد ایک سال تک اسے اسی گھر میں رہنے دیا جائے گا اور اسے سامان زندگی بھی فراہم کیا جائے گا۔[۳۲] ظاہر ہے کہ یہ سامان زندگی مرنے والے کے ترکے میں سے بیوہ کے متعین حصے کے علاوہ اس کی ضرورت واحتیاج ہی کے پیش نظر دیا جائے گا۔

۲۔ حکم کی علت کی طرح اس کے صحیح محل کا طے کرنا بھی بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر قرآن مجید نے کسی پاک دامن عورت پر زنا کا الزام ثابت کرنے کے لیے چار گواہ طلب کیے ہیں اور اگر الزام لگانے والا گواہ پیش نہ کر سکے تو اسے قذف کی پاداش میں ۸۰ کوڑے لگانے کا حکم دیا ہے، البتہ شوہر کے لیے یہ قانون بیان کیا گیا ہے کہ اگر اس کے پاس چار گواہ نہ ہوں تو میاں بیوی کے مابین لعان کرایا جائے گا۔[۳۳] شوہر کے لیے یہ گنجایش پیدا کرنے کی وجہ بالکل واضح ہے کہ اگر وہ اپنے الزام میں سچا ہے، لیکن چار گواہ پیش نہیں کر سکا تو اسے جھوٹا قرار دے کر قذف کی سزا دینے کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ عورت جس بچے کو جنم دے گی، اس کا نسب اس کے شوہر ہی سے ثابت مانا جائے گا، جبکہ یہ امکان موجود ہے کہ بچہ درحقیقت اس کا نہ ہو۔ اگر بچے کے نسب کا مسئلہ نہ ہوتو لعان کے اس طریقے کی سرے سے کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی اور خاوند سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر اس کی بیوی بدکاری کی مرتکب ہوئی ہے تو وہ طلاق دے کر اسے فارغ کر دے، لیکن چونکہ یہاں اصل مسئلہ بچے کے نسب کے ثبوت کا ہے اور شوہر کا یہ حق ہے کہ کسی ناجائز بچے کی نسبت اس کی طرف نہ کی جائے، اس لیے بچے کا نسبی تعلق اس سے ختم کرنے کے لیے لعان کی مذکورہ صورت نکالی گئی، تاہم اس کے ساتھ ساتھ یہ امکان بھی پوری طرح موجود ہے کہ شوہر اپنے الزام میں جھوٹا ہو اور اپنی بیوی کو بدنام کرنے اور خود اپنی ہی اولاد کو نسبی شناخت کے جائز حق سے محروم کرنے کے دوہرے جرم کا مرتکب ہوا ہو۔ قدیم دور میں بچے کے نسب کی تحقیق کا کوئی یقینی ذریعہ موجود نہیں تھا۔ چنانچہ لعان کے سوا اس معاملے کا کوئی حل ممکن نہیں تھا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بیوی پر الزام

۳۲؎ البقرہ ۲: ۲۴۰۔

۳۳؎ النور ۲۴: ۴-۹۔

لگانے کی صورت میں لعان کا یہ طریقہ اختیار کر کے بچے کے نسب کو عورت کے شوہر سے منقطع کرنا بجاے خود مقصود نہیں، بلکہ ایک عملی مجبوری کا نتیجہ تھا۔ اب اگر دور جدید میں طبی ذرائع کی مدد سے بچے کے نسب کی تحقیق یقینی طور پر ممکن ہے اور اپنے نسب کا تحفظ بجاے خود بچے کا ایک جائز حق بھی ہے تو بیوی کے کہنے پر یا بڑا ہونے کے بعد خود بچے کے مطالبے پر ان ذرائع سے مدد لینا اور اگر ان کی رو سے بچے کا نسب اپنے باپ سے ثابت قرار پائے تو اسے قانونی لحاظ سے اس کا جائز بیٹا تسلیم کرنا ہر لحاظ سے شریعت کے منشا کے مطابق ہوگا۔

۳۔ بعض احکام اپنی علت کے لحاظ سے اصلاً واساساً خاص ہوتے ہیں اور ان میں دلیل کی ضرورت تخصیص کے لیے نہیں، بلکہ تعمیم کے لیے درکار ہوتی ہے۔ اس کی ایک مثال پیغمبر کا براہ راست مخاطب بننے والے گروہوں اور قوموں کا معاملہ ہے۔ قرآن نے واضح کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دنیا میں ایمان کے معاملے میں جبر واکراہ کا طریقہ اختیار نہیں کیا، بلکہ انسانوں کو ایمان یا کفر کا راستہ اختیار کرنے کی آزادی دی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کے بعد کسی انسان کو بھی دین وایمان کے معاملے میں کسی دوسرے انسان پر جبر کا حق حاصل نہیں۔ چنانچہ قرآن میں خود انبیا کی ذمہ داری کا دائرہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ ان کے ذمے بس حق بات کو واضح طریقے سے پہنچا دینا ہے اور اس سے آگے وہ کوئی اختیار نہیں رکھتے: 'فَذَكِّرُ اِنَّمَآ اَنۡتَ مُذَكِّرٌ لَسۡتَ عَلَيۡهِمۡ بِمُصَيۡطِرٍ'[۳۴]، البتہ قرآن نے اس کے ساتھ یہ بھی واضح کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ جب اپنے رسولوں کے ذریعے سے کسی قوم پر حق کو پوری طرح واضح کر دیتے ہیں اور اس کے باوجود وہ قوم ایمان نہیں لاتی تو اللہ تعالیٰ اس پر عذاب نازل کر کے اسے عبرت کا نمونہ بنا دیتے ہیں۔ یہ کسی انسان کا نہیں، بلکہ خدا کا فیصلہ ہوتا ہے جس کا وقت متعین کرنے کا اختیار کسی انسان، حتیٰ کہ خود پیغمبر کو حاصل نہیں ہوتا[۳۵]۔

۳۴؎ الغاشیہ ۸۸: ۲۱-۲۲۔ ''تم یاد دہانی کر دو، تم بس ایک یاد دہانی کر دینے والے ہو۔ تم ان پر داروغہ نہیں مقرر ہو۔''

۳۵؎ یونس ۱۰: ۴۸-۴۹۔ الجن ۷۲: ۲۵-۲۶۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جب جزیرۂ عرب میں مبعوث کیا گیا تو خدائی قانون کے یہ دونوں پہلو پوری طرح واضح کر دیے گئے۔ چنانچہ فرمایا گیا کہ 'اِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلٰغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ'[۳۶]، یعنی خدا کا پیغام پہنچانا تو پیغمبر کی ذمہ داری ہے، جبکہ منکرین سے حساب لینا خدا کا کام ہے، البتہ سابقہ قوموں کے برعکس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مخاطبین کے لیے عذاب کی صورت یہ تجویز کی گئی کہ اگر وہ ایمان نہ لائیں تو انھیں کسی آسمانی آفت کا نشانہ بنانے کے بجاے خود اہل ایمان کی تلواروں کے ذریعے سے جہنم رسید کیا جائے۔ قرآن نے واضح کیا ہے کہ اہل کفر کے خلاف نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کی یہ جنگ دراصل خدا کا عذاب تھا۔ چنانچہ فرمایا: 'وَلَوْ يَشَآءُ اللّٰهُ لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَلٰكِنْ لِّيَبْلُوَا بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ'[۳۷]، یعنی اللہ چاہتا تو اپنے دین کا انکار کرنے پر ان کفار سے خود انتقام لے لیتا، لیکن اس نے اپنی خاص حکمت کے تحت اہل ایمان کو جانچنے کے لیے انھیں اہل کفر کے مقابلے میں معرکہ آرا کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔ یہی بات 'قَاتِلُوْهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللّٰهُ بِاَيْدِيْكُمْ'[۳۸] کے الفاظ میں بیان کی گئی ہے، یعنی تم ان کے خلاف قتال کرو، اس طرح اللہ تعالیٰ تمھارے ہاتھوں سے انھیں عذاب دینا چاہتے ہیں۔ اس جنگ کے آخری مرحلے میں مشرکین عرب کے لیے قتل کی سزا تجویز کی گئی[۳۹]، جبکہ اہل کتاب کے بارے میں کہا گیا کہ انھیں محکوم بنا کر ان پر جزیہ عائد کر دیا جائے[۴۰] جو اس دور میں محکومی اور تحقیر و تذلیل کی ایک علامت تھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انھی اہل کفر کے بارے میں فرمایا کہ ان میں سے جو ایمان لانے کے بعد دوبارہ اسلام کی طرف پلٹ جائے، اسے قتل کر دیا جائے[۴۱]۔ فقہاے صحابہ نے اسی پہلو سے ان کی جان کی حرمت کو مسلمانوں کے

۳۶؎ الرعد ۱۳: ۴۰۔

۳۷؎ محمد ۴۷: ۴۔

۳۸؎ التوبہ ۹: ۱۴۔

۳۹؎ التوبہ ۹: ۵۔

۴۰؎ التوبہ ۹: ۲۸۔

۴۱؎ بخاری، رقم ۲۷۹۴۔

برابر تسلیم نہیں کیا اور یہ رائے قائم کی کہ مسلمان کو کافر کے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا[۴۲] اور یہ کہ کافر کی دیت بھی مسلمان کی دیت کے مساوی نہیں ہو گی۔[۴۳]

دین کے معاملے میں جبر واکراہ کو جائز تسلیم نہ کرنے اور منکرین حق کو دنیا میں سزا دینے کا اختیار صرف اللہ تعالیٰ کے لیے خاص قرار دینے کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اہل کفر کو قتل کرنے یا جزیہ عائد کر کے توہین وتحقیر کی سزا دینے کے اس معاملے کو انھی کفار سے متعلق مانا جائے جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ یا اس کے رسول کی طرف سے اجازت موجود ہے۔ اس تناظر میں جو قرآن سے باہر کسی تاریخی سیاق سے نہیں، بلکہ خود قرآن کے نصوص سے معلوم ہوتا ہے، ان احکام کے نفاذ اور اطلاق کے معاملے میں تحقیق طلب چیز یہ نہیں تھی کہ ان میں تخصیص یا استثنا کس دلیل کی بنیاد پر کی جائے، بلکہ یہ تھی کہ علت کی رو سے یہ تعمیم کے کس حد تک متحمل ہیں۔ چنانچہ سیدنا عمر نے اہل کتاب کے علاوہ مجوس پر جزیہ عائد کرنے کا فیصلہ اس وقت تک نہیں کیا جب تک ان کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان نہیں آ گیا۔[۴۴] سیدنا عمر نے ہی اپنے دور میں مرتد ہونے والے بعض افراد کو قتل کرنے کے بارے میں تحفظات کا اظہار کیا اور ان کے لیے قید کی متبادل سزا تجویز کی۔[۴۵] فقہاے احناف نے اسی بنیاد پر یہ رائے قائم کی کہ مشرکین کو قتل کرنے کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے براہ راست مخاطب بننے والے مشرکین عرب کے ساتھ خاص ہے اور اس کا اطلاق دنیا کے دوسرے مشرک گروہوں پر نہیں کیا جا سکتا۔ احناف نے ہی جب انسانی جان کی حرمت کے حوالے سے قرآن مجید کے عمومی بیانات کو سامنے رکھا تو انھیں قصاص ودیت کے معاملے میں مسلم اور غیر مسلم کے مابین امتیاز کا قانون ان نصوص کے منافی محسوس ہوا اور انھوں نے نہ صرف معاہد غیر مسلموں کی دیت کو مسلمانوں کے برابر قرار دیا، بلکہ یہ رائے بھی قائم کی کہ ایسے کسی غیر مسلم کو قتل کرنے والے مسلمان

۴۲؎ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۷۴۷۵، ۲۷۴۷۷۔

۴۳؎ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۲۷۴۵۴۔ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۸۴۸۴۔

۴۴؎ مسند احمد، رقم ۱۵۹۳۔ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۸۷۴۸، ۱۹۲۵۳۔

۴۵؎ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۶۶۵۔

سے اسی طرح قصاص لیا جائے گا جس طرح کسی مسلمان کے قاتل سے لیا جاتا ہے۔ برصغیر میں ایک ہزار سال سے زائد عرصے پر محیط مسلم سلطنت کے مختلف ادوار میں، چند استثنائی واقعات کے علاوہ، عمومی طور پر غیر مسلموں پر جزیہ عائد نہیں کیا گیا، جبکہ خلافت عثمانیہ نے اپنے آخری دور میں غیر مسلموں سے جزیہ لینے کے دستور کو باقاعدہ قانونی سطح پر ختم کر دیا۔ چنانچہ جدید مسلم ریاستوں میں اگر غیر مسلموں سے جزیہ وصول کرنے، مرتد کو مستوجب قتل قرار دینے یا قصاص ودیت کے معاملات میں مسلم اور غیر مسلم میں فرق روا رکھنے کا طریقہ عمومی طور پر اختیار نہیں کیا گیا تو حکم کی علت کی رو سے بالکل درست کیا گیا ہے۔[۴۶]

۴۔ نصوص کے فہم کا ایک بے حد اہم پہلو یہ ہوتا ہے کہ اس دائرۂ اطلاق کو متعین کیا جائے جس میں نص قطعی طور پر موثر ہے اور جس سے باہر ایک مجتہد اپنی مجتہدانہ بصیرت کو بروے کار لانے کے لیے پوری طرح آزاد ہے۔ اس فہم میں ظاہر ہے کہ اختلاف بھی واقع ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر قرآن مجید کی رو سے ایک مسلمان خاتون کو کسی غیر مسلم مرد سے نکاح کرنے کی اجازت نہیں۔ یہ حکم کوئی نیا رشتۂ نکاح قائم کرنے کی حد تک تو بالکل واضح ہے، لیکن میاں بیوی اگر پہلے سے غیر مسلم ہوں اور بیوی اسلام قبول کر لے تو کیا ان کے مابین تفریق بھی لازم ہوگی؟ حکم کا اس صورت کو شامل ہونا قطعی نہیں۔ عقلی اعتبار سے حالت اسلام میں کسی غیر مسلم شوہر کا ارادی انتخاب کرنے اور پہلے سے چلے آنے والے رشتۂ نکاح کو نبھانے میں ایک نوعیت کا فرق پایا جاتا ہے اور سیدنا عمر کی رائے یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ اس صورت میں تفریق کو ضروری نہیں سمجھتے تھے۔ چنانچہ بعض مقدمات میں انھوں نے میاں بیوی کے مابین تفریق کر دی، جبکہ بعض مقدمات میں بیوی کو اختیار دے دیا کہ وہ چاہے تو خاوند سے الگ ہو جائے اور چاہے تو اسی کے نکاح میں رہے۔[۴۷] یقیناً اس فیصلے میں انھوں نے بیوی کو درپیش عملی مسائل ومشکلات کا لحاظ رکھا ہوگا اور آج کے دور میں بالخصوص

۴۶؎ اس نقطۂ نظر کی مزید تفصیل کے لیے اسی کتاب میں ''قصاص اور دیت میں مسلم اور غیر مسلم میں امتیاز'' اور ''ارتداد کی سزا'' کے مباحث ملاحظہ کیجیے۔

۴۷؎ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۰۰۸۱، ۱۰۰۸۳۔

غیر مسلم ممالک میں پیش آنے والے اس طرح کے واقعات میں سیدنا عمر کا یہ اجتہاد رہنمائی کا ذریعہ بن سکتا ہے۔

اسی ضمن کی ایک بحث یہ بھی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مختلف حیثیتوں میں جو فیصلے کیے، ان کے مابین فرق کو ملحوظ رکھا جائے۔ جن معاملات سے متعلق قرآن میں کوئی متعین حکم نہیں دیا گیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی سنت کی حیثیت سے کسی عمل یا طریقے کو جاری نہیں فرمایا، وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار کردہ طریقے یا نافذ کردہ فیصلے کو مختلف امکانی طریقوں میں سے ایک طریقہ سمجھنے اور ان کے علاوہ دیگر مختلف امکانات کا راستہ کھلا رکھنے کی علم وعقل کے اعتبار سے پوری گنجایش موجود ہوتی ہے۔ سیدنا عمر نے اسی پہلو سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وصول کردہ جزیے کی مقدار سے مختلف مقداریں نافذ کیں،[48] ایک مجلس میں دی جانے والی تین طلاقوں کو ایک کے بجائے تین شمار کرنے کا فیصلہ کیا[49] اور ایسی لونڈی کو بیچنے پر پابندی عائد کر دی جو اپنے مالک کے بچے کی ماں بن چکی ہو۔[50] اسی طرح انھوں نے عراق کی مفتوحہ اراضی کو مجاہدین میں تقسیم کرنے کے بجائے انھیں بیت المال کی ملکیت قرار دے کر ان کے مالکوں پر خراج عائد کرنے کا طریقہ اختیار کیا جو خیبر وغیرہ کی اراضی کے معاملے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار کردہ طریقے سے مختلف تھا۔[51] قرآن مجید نے دیت کی کوئی خاص مقدار بیان نہیں کی، بلکہ 'فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ'[52] کہہ کر اس معاملے کو معروف، یعنی رواج کے سپرد کر دیا ہے اور بعض اہل علم یہ رائے رکھتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے اونٹوں کی صورت میں دیت کی جو مقدار ثابت ہے، وہ دراصل اہل عرب ہی کے پہلے سے چلے آنے والے رواج پر مبنی تھی جسے قرآن کی ہدایت کے مطابق اس دور کے

۴۸؎ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۸۴۶۲۔

۴۹؎ مسلم، رقم ۲۶۸۹۔

۵۰؎ ابوداؤد، رقم ۳۴۴۴۔

۵۱؎ بخاری، رقم ۳۹۰۹۔

۵۲؎ البقرہ ۲: ۱۷۸۔

عرف کی حیثیت سے قبول کر لیا گیا تھا اور دنیا کے دوسرے معاشرے بھی اسی اصول کے مطابق اپنے اپنے عرف کے لحاظ سے دیت کی صورت اور مقدار کا تعین کر سکتے ہیں۔

شرعی احکام کے عملی نفاذ میں مصالح کی رعایت

نصوص کا مدعا و منشا اور ان کا محل طے کرنے کے حوالے سے ان گزارشات کے بعد اب میں اس بحث کی طرف آتا ہوں کہ احکام شرعیہ کے مقاصد و مصالح کا فہم وادراک حاصل کرنے اور اس فہم کو اجتہادی اطلاقات میں برتنے کی اہمیت کیا ہے۔ منصوص شرعی احکام کو ابدی قرار دینے سے اس بات کی نفی لازم نہیں آتی کہ ان کے پس منظر میں مخصوص مقاصد اور مصالح کارفرما ہوں اور انسان کو ان سے رہنمائی لینے کی ضرورت پیش آئے، ان دونوں باتوں کا اپنا اپنا محل ہے اور اپنے اپنے محل میں یہ بالکل درست ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کی نسبت سے تو یہ بات کہنا بالکل درست ہے کہ وہ شریعت کے احکام اپنے پیش نظر مخصوص مقاصد ہی کے تحت دیتے ہیں، لیکن جہاں تک انسان سے مطلوب اتباع اور اطاعت کا تعلق ہے تو اس دائرے میں درست ترتیب یہ نہیں کہ مقاصد کی روشنی میں منصوص احکام وقوانین کا تعین بھی از سر نو کیا جائے گا، بلکہ یہ ہے کہ ان احکام وقوانین کو فی نفسہ معیار مانتے ہوئے ان سے مقاصد و مصالح سمجھے جائیں گے اور نہ صرف ان احکام کے عملی اطلاق میں ان کی رعایت بے حد ضروری ہوگی، بلکہ یہ حیات انسانی کے وسیع اور متنوع اطراف وجوانب میں شارع کے منشا تک رسائی میں بھی انسانی فہم کی رہنمائی کریں گے۔

یہ ایک بے حد اہم نکتہ ہے اور اسی کو ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے وہ بہت سی پیچیدگیاں اور الجھنیں پیدا ہوتی ہیں جن کا کوئی حل بعض اہل فکر کو اس کے سوا کچھ نہیں دکھائی دیتا کہ وہ شرعی احکام کو ان کی ذات ہی میں غیر ابدی قرار دے دیں۔ قرآن مجید کے ہر طالب علم پر یہ بات واضح ہے کہ وہ بالعموم کسی بھی معاملے کی جزوی اور اطلاقی تفصیلات سے تعرض کرنے کے بجائے محض اصولی

نوعیت کا ایک حکم دینے پر اکتفا کرتا ہے، جبکہ اس حکم کے اطلاق اور نفاذ یا دوسرے لفظوں میں اس کی بنیاد پر عملی قانون سازی کے لیے دیگر عقلی واخلاقی اصولوں اور عملی مصالح کی روشنی میں بہت سی قیود وشرائط کا اضافہ اور مختلف صورتوں میں حکم کے اطلاق ونفاذ کی نوعیت میں فرق کرنا پڑتا ہے۔ فقہ واجتہاد کی ضرورت دراصل اسی زاویے سے پیش آتی ہے۔ اس نکتے کی وضاحت کے لیے یہاں چند مثالیں پیش کی جا رہی ہیں:

۱۔ قرآن مجید نے حکم کے اطلاق کا یہ اصول خود واضح کیا ہے کہ ایک حکم کی تخصیص دین ہی کے کسی دوسرے حکم یا شرعی واخلاقی اصول کی روشنی میں کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ جو مسلمان غیر مسلموں کے علاقے میں ان کے ظلم و جبر کا شکار ہوں، ان کی مدد کو مسلمانوں کا فرض قرار دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی قوم کے ساتھ مسلمانوں کا صلح کا معاہدہ ہو تو پھر اس قوم کے خلاف مظلوم مسلمانوں کی مدد نہیں کی جا سکتی۔[۵۳] اسی طرح جب مشرکین عرب کو ایمان نہ لانے کی صورت میں قتل کرنے کا حکم دیا گیا تو یہ واضح کیا گیا کہ جن مشرک قبائل کے ساتھ مخصوص مدت تک صلح کے معاہدے کیے گئے ہیں، ان کے خلاف کوئی اقدام نہیں کیا جا سکتا۔[۵۴]

اس اصول کی روشنی میں دیکھیے تو شریعت میں مختلف معاشرتی جرائم پر جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں، ان کے نفاذ میں ان تمام شروط وقیود اور مصالح کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے جو جرم وسزا کے باب میں عقل عام پر مبنی اخلاقیات قانون اور خود شریعت کی ہدایات سے ثابت ہیں۔ مثال کے طور پر سزا نافذ کرتے وقت یہ دیکھنا ضروری ہے کہ آیا مجرم کو سزا دینے سے کسی بے گناہ کو تو کوئی ضرر لاحق نہیں ہوگا اور یہ کہ مجرم اپنی جسمانی حالت کے لحاظ سے سزا کا تحمل بھی کر سکتا ہے یا نہیں۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بدکاری کی مرتکب ایک حاملہ عورت کو اس وقت تک رجم نہیں کیا، جب تک وہ بچے کی ولادت سے فارغ نہیں ہوگئی۔[۵۵] اسی طرح جب سیدنا علی نے ایک لونڈی پر زنا کی سزا نافذ کرنے

۵۳؎ الانفال ۸:۷۲۔

۵۴؎ التوبہ ۹:۴۔

سے اس لیے گریز کیا کہ وہ بچے کی ولادت کے بعد ابھی حالت نفاس میں تھی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس عمل کی تحسین کی۔[۵۶] آپ نے ایک بوڑھے کو جو کوڑوں کی سزا کا متحمل نہیں ہو سکتا تھا، حقیقی طور پر سو کوڑے لگوانے کے بجائے یہ حکم دیا کہ کھجور کے درخت کی ایک ٹہنی لے کر جس میں سو پتلی شاخیں ہوں، ایک ہی دفعہ اس کے جسم پر ماردی جائے۔[۵۷] کسی مخصوص صورت حال میں سزا کے نفاذ سے کوئی مفسدہ پیدا ہونے کا خدشہ ہو تو بھی شارع کا منشا یہی ہوگا کہ سزا نافذ نہ کی جائے۔ چنانچہ جنگ کے لیے نکلنے والے لشکر میں سے کوئی شخص اگر چوری کرے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ہاتھ کاٹنے سے منع فرمایا۔[۵۸]

اسی طرح سزا کے نفاذ میں مجرم کے حالات اور اس کے معاشرتی پس منظر کا لحاظ رکھنا اور اگر وہ کسی پہلو سے رعایت کا مستحق ہو تو اسے رعایت دینا خود شارع کا منشا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید نے خاندان کی حفاظت اور مناسب اخلاقی تربیت سے محروم لونڈیوں کو زنا کے ارتکاب پر آزاد عورتوں سے نصف سزا دینے کی ہدایت کی ہے۔[۵۹] صحابہ اور تابعین کے فیصلوں میں زنا کی حرمت یا کسی مخصوص خاتون کے حرام ہونے سے ناواقف افراد پر 'حد' کے بجائے تعزیر نافذ کرنے کی بنیاد یہی اصول ہے۔[۶۰] سیدنا عمر نے اسی اصول کے تحت مجبوری اور احتیاج کی وجہ سے بدکاری یا چوری کا ارتکاب کرنے والوں کو سزا سے مستثنیٰ قرار دینے یا اس میں تخفیف کرنے کا طریقہ اختیار کیا،[۶۱] جبکہ قحط سالی

---

۵۵ مسلم، رقم ۳۲۰۷۔

۵۶ مسلم، رقم ۳۲۱۷۔

۵۷ ابوداؤد، رقم ۳۸۷۸۔ ابن ماجہ، رقم ۲۵۷۴۔

۵۸ ترمذی، رقم ۱۳۷۰۔

۵۹ النساء ۴: ۲۵۔

۶۰ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۳۷۱۴، ۱۳۵۲۶، ۱۳۵۲۸، ۱۳۵۳۳، ۱۳۵۳۶، ۱۳۶۹۱۔

۶۱ بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۶۸۲۷۔ مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۳۶۴۹-۱۳۶۵۰۔ موطا امام مالک، رقم ۲۳۳۰۔

کے زمانے میں عمومی طور پر قطع ید کی سزا پر عمل درآمد کو روک دیا۔[۶۲]

۲۔شریعت نے میاں بیوی کے مابین نباہ نہ ہونے کی صورت میں رشتۂ نکاح کو توڑنے کی اجازت دی ہے۔شریعت کی نظر میں اس رشتے کی جو اہمیت ہے، وہ یہ تقاضا کرتی ہے کہ اس کو ختم کرنے کا معاملہ پورے غور وخوض کے بعد اور تمام ممکنہ پہلووں اور نتائج کو سامنے رکھ کر ہی انجام دیا جائے۔چنانچہ اگر کوئی شخص نادانی، جذباتی کیفیت، مجبوری یا کسی بد نیتی کی بنیاد پر طلاق دے دے تو رشتۂ نکاح کے تقدس کے پیش نظر یہ مناسب، بلکہ بعض صورتوں میں ضروری ہوگا کہ اسے غیر موثر قرار دیا جائے یا اس پر عدالتی نظر ثانی کی گنجایش باقی رکھی جائے۔فقہا کے ایک گروہ کے ہاں یہ تصور کہ نکاح یا طلاق کے نافذ ہونے کے لیے کوئی شعوری اور سوچا سمجھا فیصلہ ضروری نہیں، بلکہ کسی بھی کیفیت یا حالت میں اگر طلاق کے الفاظ منہ سے نکل جائیں تو کسی دوسری معاشرتی یا قانونی مصلحت کا لحاظ کیے بغیر وہ لازماً موثر ہو جائیں گے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور بعض صحابہ کی طرف منسوب ایک قول، یعنی 'ثلاث جدھن جد وھزلھن جد'[۶۳]، کے صحیح محل کو نظر انداز کرنے سے پیدا ہوا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ نکاح، طلاق اور طلاق سے رجوع کرنے کا معاملہ سنجیدگی سے کیا جائے یا مذاق میں، وہ بہر حال نافذ ہو جائے گا۔بعض روایات میں غلام کو آزاد کرنے کو بھی اسی ضمن میں شمار کیا گیا ہے۔[۶۴] حنفی فقہا نے اس کو ایک عام اصول کی حیثیت دے دی ہے اور ان کے ہاں اس کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ کوئی شخص اگر جبر واکراہ کے تحت طلاق دے دے تو وہ اسے بھی موثر قرار دیتے ہیں، حالانکہ عقل وقیاس کے اعتبار سے اس کا صحیح محل یا تو یہ ہو سکتا ہے کہ اسے ایسے لوگوں سے متعلق مانا جائے جو پورے شعور اور ارادے کے ساتھ نکاح یا طلاق کا فیصلہ کرتے ہیں، لیکن بعد میں بدنیتی سے کام لیتے ہوئے یہ کہہ دیتے ہیں کہ انھوں نے ایسا محض مذاق میں کیا

۶۲؎ مصنف عبد الرزاق، رقم ۱۸۹۹۰-۱۸۹۹۱۔ابن القیم، اعلام الموقعین ۲۰۵۔

۶۳؎ ترمذی، رقم ۱۱۰۴۔

۶۴؎ نیل الاوطار ۷/ ۲۰-۲۱۔

تھااور یا یہ کہ اسے سد ذریعہ کی نوعیت کا ایک حکم سمجھا جائے جس کا مقصد لوگوں کو متنبہ اور خبردار کرنا ہے کہ وہ ان معاملات کے بارے میں ذہنی طور پر حساس رہیں اور انھیں معمولی اور غیر اہم سمجھتے ہوئے بے احتیاطی کا رویہ اختیار نہ کریں اور اگر وہ ایسا کریں گے تو انھیں اس کے نتائج سے بری الذمہ قرار نہیں دیا جائے گا۔ اس حد تک یہ بات پوری طرح قابل فہم ہے، لیکن اس کو وسعت دیتے ہوئے یہ اصول قائم کر لینا کسی طرح درست نہیں کہ طلاق کے معاملے میں سوچ سمجھ کر اور پورے شعور کے ساتھ فیصلہ کرنا سرے سے کوئی اہمیت ہی نہیں رکھتا اور شوہر جس کیفیت اور حالت میں بھی طلاق کے الفاظ منہ سے نکال دے، وہ نافذ ہو جائے گی اور اس کی کسی مجبوری یا عذر کو کوئی وزن نہیں دیا جائے گا۔ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف شوہر سے جبراً لی گئی طلاق کو کوئی حیثیت نہیں دی،[۶۵] بلکہ 'اغلاق'، یعنی دباؤ کی حالت میں دی گئی طلاق کو بھی غیر نافذ قرار دیا۔[۶۶] شارحین نے 'اغلاق' کا مصداق جبر واکراہ کو بھی قرار دیا ہے اور شدید غصے کی کیفیت کو بھی، اور میری رائے میں دونوں باتیں درست ہیں، اس لیے کہ نہ جبر واکراہ کی صورت میں خاوند کا حقیقی ارادہ اور عزم کارفرما ہوتا ہے اور نہ شدید غصے کی کیفیت میں۔ اسی طرح آپ نے غلام کو آزاد کرنے کے فیصلے کو سنجیدگی اور مذاق میں یکساں موثر قرار دینے کے باوجود بعض مقدمات میں مالک کے، پورے شعور اور سنجیدگی کے ساتھ اپنے غلاموں کو آزاد کرنے کے فیصلے کو شرعی مصلحت کے منافی سمجھتے ہوئے اسے کالعدم قرار دیا۔[۶۷]

پھر یہ کہ کسی بھی صورت حال میں دی گئی طلاق کو خاوند کے دائرۂ اختیار کی حد تک موثر مان لیا جائے تو بھی اس سے عدالت کے نظر ثانی کے حق کی نفی لازم نہیں آتی۔ قاضی کو 'ولایت عامہ' کے تحت جس طرح تمام دوسرے معاملات میں فریقین کے مابین طے پانے والے کسی معاہدے یا

۶۵؎ سنن سعید بن منصور، رقم ۱۱۳۰-۱۱۳۱۔

۶۶؎ ابن ماجہ، رقم ۲۰۴۶۔

۶۷؎ مسلم، رقم ۳۱۵۴۔

کسی صاحب حق کے اپنے حق کو استعمال کرنے پر نظر ثانی کا اختیار حاصل ہے، اسی طرح طلاق کے معاملے میں بھی حاصل ہونا چاہیے اور اگر وہ قانون وانصاف اور مصلحت کے زاویے سے کسی طلاق کو کالعدم قرار دینا چاہے تو نصوص یا عقل وقیاس میں کوئی چیز اس کے خلاف نہیں پائی جاتی۔ ایک مقدمے میں خاوند نے بیوی کے مطالبے پر اسے کہا کہ طلاق کے معاملے میں جو اختیار مجھے حاصل ہے، وہ میں تمھیں تفویض کرتا ہوں۔ بیوی نے اس حق کو استعمال کرتے ہوئے اپنے آپ کو تین طلاقیں دے دیں، لیکن سیدنا عمر اور عبداللہ بن مسعود نے یہ سارا معاملہ واقع ہو جانے کے بعد یہ قرار دیا کہ خاوند کا تفویض کردہ حق صرف ایک طلاق کی حد تک موثر ہے۔[۶۸]

ان مثالوں سے یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ حق طلاق کے غلط اور غیر حکیمانہ استعمال کی روک تھام اور قانون کے اطلاق کو موثر اور منصفانہ بنانے کے لیے اس نوع کی قانونی تحدیدات عائد کرنے کی نہ صرف پوری گنجایش موجود ہے، بلکہ یہ قانون کا ایک لازمی تقاضا ہے۔ معاصر تناظر میں دیکھا جائے تو کئی پہلووں سے اس نوعیت کی قانون سازی ضروری معلوم ہوتی ہے۔ شوہر کسی وقتی جذباتی کیفیت میں طلاق دے بیٹھے یا شعوری طور پر طلاق دینے کا فیصلہ کر لے، عمومی طور پر اس کے مضر نتائج واثرات عورت اور بچوں ہی کو بھگتنا پڑتے ہیں۔ چنانچہ عورت اور بچوں کے حقوق کے تحفظ کے لیے یہ ضروری ہے کہ خاوند کے حق طلاق کے نافذ اور موثر ہونے کو بعض قانونی پابندیوں کے ساتھ مقید کیا جائے۔ اسی طرح بعض صورتوں میں عورت بالکل جائز بنیادوں پر طلاق لینے کی خواہش مند ہوتی ہے، لیکن خاوند اس کے لیے آمادہ نہیں ہوتا، جبکہ عورت کسی جائز وجہ سے خاوند سے علیحدگی چاہتی ہو تو یہ اس کا حق ہے اور خاوند شرعاً اس کے اس مطالبے کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ اسی وجہ سے جب ایک ایسا مقدمہ سامنے آیا جس میں بیوی نے شوہر کی رضامندی سے طلاق لینے میں ناکامی کے بعد اس کی جان کو خطرے میں ڈال کر اس سے طلاق لے لی تھی تو سیدنا عمر نے، جو اصولی طور پر جبری طلاق کے غیر موثر ہونے کے قائل ہیں،[۶۹] عورت سے اس کا موقف سننے کے بعد

---

۶۸ طبرانی، المعجم الکبیر، رقم ۹۶۴۹-۹۶۵۰۔

اکراہ کے تحت لی گئی اس طلاق کو بھی نافذ قرار دے دیا[۷۰]۔ معاصر تناظر میں اس الجھن کا حل یہ ہو سکتا ہے کہ نکاح کے وقت طلاق کے حق کو مناسب شرائط کے ساتھ کسی ثالث یا خود عورت کو تفویض کر دینے کو قانونی طور پر لازم کر دیا جائے یا یہ قرار دیا جائے کہ اگر عورت خاوند سے طلاق کا مطالبہ کرے تو ایک مخصوص مدت کے اندر شوہر بیوی کو مطمئن کرنے یا اسے طلاق دینے کا پابند ہوگا، ورنہ طلاق از خود واقع ہو جائے گی۔

۳۔ خواتین کے حقوق کے تناظر میں شوہر کا تعدد ازواج کا حق بھی خاص طور پر قابل توجہ ہے۔ یہ بات درست معلوم نہیں ہوتی کہ قرآن نے ایک سے زیادہ شادیوں کی اجازت ایک مخصوص سماجی ضرورت کے تحت دی تھی، جبکہ عمومی طور پر وہ اس کو ممنوع قرار دینا چاہتا ہے۔ یہ بات اس صورت میں درست ہو سکتی تھی اگر اصولاً تعدد ازواج کی ممانعت قرآن میں بیان ہوئی ہوتی یا عرب معاشرت میں اس کا تصور موجود ہوتا اور قرآن نے اس ممانعت میں استثنا پیدا کرتے ہوئے اس کی اجازت دی ہوتی۔ صورت واقعہ یہ ہے کہ تعدد ازواج کا طریقہ نزول قرآن سے پہلے عرب معاشرت میں رائج تھا اور بالکل جائز سمجھا جاتا تھا اور قرآن نے اس کو ممنوع قرار نہیں دیا، بلکہ ایک خاص صورت حال میں اس سے فائدہ اٹھانے کی ترغیب دی ہے، البتہ اس نے اس پر دو قدغنیں عائد کر دی ہیں: ایک یہ کہ بیویوں کی تعداد چار سے زیادہ نہیں ہو سکتی اور دوسری یہ کہ ایک سے زیادہ شادیوں کی صورت میں خاوند کو عدل وانصاف کا دامن ہر حال میں تھامے رکھنا ہوگا اور تمام بیویوں کے جملہ حقوق کی ادائیگی بالکل برابری کے ساتھ کرنا ہوگی، تاہم اس کے ساتھ یہ بات بھی بالکل درست ہے کہ اسلام میں ایک سے زیادہ شادیاں کرنے کا 'حکم' نہیں، بلکہ محض اجازت دی گئی ہے۔ اس پر قرآن کی بیان کردہ شرائط تو عائد ہوتی ہی ہیں، اس کے ساتھ اگر پہلی بیوی نے شادی کے لیے یہ شرط لگا دی ہو کہ خاوند اس کے بعد دوسری شادی نہیں کرے گا تو خاوند اس طے شدہ

۶۹۔ سنن سعید بن منصور، رقم ۱۱۲۸۔

۷۰۔ سنن سعید بن منصور، رقم ۱۱۲۹۔

معاہدے کی خلاف ورزی بھی نہیں کر سکتا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو شرطیں پورا کیے جانے کا سب سے زیادہ حق رکھتی ہیں، وہ ایسی شرطیں ہیں جو شوہروں نے نکاح کرتے وقت بیویوں کے لیے تسلیم کی ہوں[۱]۔ چنانچہ ایک سے زیادہ شادیاں کرنے والے مرد اگر عدل وانصاف کی اس بنیادی شرط کو پورا کرنے میں ناکام رہتے ہیں تو ایسی صورت حال میں بیویوں کے حقوق کے تحفظ کے لیے دوسری شادی کے حق کو بعض قانونی حدود وقیود کا پابند بنانا یا پہلی بیوی کی رضامندی اور عدالت کی اجازت اور توثیق سے مشروط کر دینا شریعت کے منافی نہیں، بلکہ اس کے پیش نظر مقاصد اور مصالح کے عین مطابق ہوگا۔ سیدنا عمر نے اسی نوعیت کا اجتہاد کرتے ہوئے قحط سالی کے زمانے میں اہل بادیہ کے لیے نکاح کرنے کو ممنوع ٹھہرایا تھا[۲] جس کی وجہ ظاہراً یہ تھی کہ اس حالت میں شوہر کے لیے بیوی کے نان ونفقہ کی ذمہ داری اٹھانا بہت مشکل تھا۔ اسی طرح انھوں نے حضرت حذیفہ اور طلحہ بن عبید اللہ کو مجبور کیا تھا کہ وہ اپنی غیر مسلم بیویوں کو طلاق دے دیں[۳]۔ اس کی وجہ انھوں نے بعض روایات کے مطابق یہ بیان کی کہ اگرچہ قرآن نے اہل کتاب کی خواتین سے نکاح کی اجازت دی ہے، لیکن مسلمانوں کے ممتاز اور سربرآوردہ افراد کے لیے ایسا کرنا مناسب نہیں، کیونکہ یہ اجازت صرف اہل کتاب کی خواتین تک محدود ہے، جبکہ عام لوگ جو شرعی احکام سے واقف نہیں، انھیں دیکھ کر یہ سمجھیں گے کہ مجوس کی خواتین سے بھی نکاح کرنا درست ہے[۴]۔ بعض دوسری روایات کے مطابق انھوں نے اس خدشے کا اظہار کیا کہ اس طرح لوگ اہل کتاب کی پاک دامن خواتین کے علاوہ ان کی بدکار عورتوں سے بھی نکاح کرنے لگیں گے[۵]۔

---

[۱] بخاری، رقم ۲۵۲۰۔

[۲] مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۰۳۲۳۔

[۳] مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۰۰۵۹، ۱۲۶۷۶۔

[۴] مصنف عبدالرزاق، رقم ۱۲۶۷۶۔

[۵] سنن سعید بن منصور، رقم ۷۱۶۔

۴۔ مرنے والے کے مال میں یتیم پوتے کے حق کا مسئلہ بھی اہم ہے۔ اگر کسی شخص کا پوتا یتیم اور ضرورت مند ہے تو اخلاقی طور پر دادا کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس کے حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے اپنے مال میں اس کے لیے وصیت کر دے۔ اگر اس نے وصیت نہیں کی تو قرآن نے خود ورثا کو یہ ہدایت کی ہے کہ وہ تقسیم وراثت کے موقع پر دیگر اقربا اور یتیموں اور مسکینوں کا خیال رکھیں اور انھیں اس مال میں شریک کریں[6]، تاہم ہمارے معاشرے میں اس دوسری صورت کا امکان کم ہے۔ یہاں سوال یہ ہے کہ دادا پر یتیم پوتے کے حق میں وصیت کرنے کی جو اخلاقی ذمہ داری عائد ہوتی ہے، کیا اسے قانونی طور پر لازم قرار دیا جا سکتا ہے یا عدالت دادا کے مرنے کے بعد اپنا صواب دیدی اختیار استعمال کرتے ہوئے پوتے کو ترکے میں سے کچھ حصہ دے سکتی ہے؟ میری طالب علمانہ راے میں یہ نہ صرف مصلحت کے عمومی اصول کے تحت درست ہے، بلکہ قرآن مجید میں اس کی منصوص نظیر بھی موجود ہے۔ چنانچہ جب وراثت تقسیم کرنے کا اختیار ابھی معروف کے مطابق مورث کی صواب دید پر منحصر تھا تو قرآن نے اجازت دی تھی کہ اگر وہ اپنی وصیت میں جانب داری یا حق تلفی کا مرتکب ہو تو اس کے مرنے کے بعد انصاف کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے وصیت میں ترمیم کی جا سکتی ہے[7]۔ یہ حکم ظاہر ہے کہ اس دائرے میں اب بھی موثر ہے جس میں مرنے والے کو وصیت کا اختیار دیا گیا ہے۔ دوسری جگہ قرآن نے یہ بیان کیا ہے کہ اگر مرنے والا اپنے قریبی رشتہ داروں کی غیر موجودگی میں کسی دور کے رشتے دار کو وارث قرار دے تو سارا مال تنہا اسی کو دینے کے بجاے اس کے بہن بھائیوں کو بھی چھٹے یا ایک تہائی حصے میں شریک کیا جائے[8]۔ ان دو آیتوں کی روشنی میں یہ کہنا غالباً غلط نہیں ہوگا کہ اگر دادا یتیم پوتے کی احتیاج وضرورت پیش نظر ہوتے ہوئے بھی اس کے لیے وصیت نہیں کرتا تو وہ اس کی حق تلفی کا مرتکب ہوتا ہے جس

---

[6] النساء۴: ۸۔

[7] البقرہ۲: ۱۸۲۔

[8] النساء۴: ۱۲۔

کی تلافی کے لیے عدالت کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ مرنے والے کے حق وصیت کو خود استعمال کرتے ہوئے یتیم پوتے کو بھی ترکے میں سے مناسب حصے کا حق دار قرار دے۔

۵۔ ملکیت زمین کی تحدید کا مسئلہ بھی میری رائے میں یہی نوعیت رکھتا ہے۔ جاگیرداری نظام کے مفاسد اور سیاسی وسماجی ترقی کی راہ میں اس کا ایک بڑی رکاوٹ ہونا کسی استدلال کا محتاج نہیں، تاہم اس کے خاتمے کے جواز وعدم جواز کی بحث میں بالعموم خلط مبحث غالب رہا ہے اور بحث واستدلال کا سارا زور ملکیت زمین اور مزارعت کے فی نفسہ جائز یا ناجائز ہونے یا برصغیر کی زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے پر صرف ہوتا رہا ہے جو مسئلے کی حقیقی نوعیت کے تناظر میں سراسر غیر ضروری ہے۔ ملکیت زمین اور مزارعت کا فی نفسہ جائز ہونا ایک الگ بحث ہے، جبکہ اس نے جاگیرداری اور غیر حاضر زمین داری کی صورت میں طاقت اور دولت کے ارتکاز، ظلم وجبر اور استحصال کے جس منظّم نظام کی شکل اختیار کر لی ہے، وہ ایک بالکل دوسری چیز ہے۔ کوئی ایسا کام جو فی نفسہ مباح ہو اگر دیگر عوامل کے تحت کسی مفسدے اور ضرر کا باعث بن جائے تو مفاد عامہ کی خاطر اسے ممنوع قرار دیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ غیر محدود ملکیت زمین کے مفاسد سے بچنے کے لیے سد ذریعہ کے اصول پر ملکیت زمین کی قانونی تحدید اور پھر مقررہ حد سے زائد زمینوں کے مالکوں سے ان کی اراضی کو جبراً خرید لینا یا زمینوں کے مالکوں کو قانونی طور پر ان زمینوں کو کاشت کرنے کا پابند بنانا یا ان کی ملکیت کے حقوق کو برقرار رکھتے ہوئے ان زمینوں کے انتظام وانصرام کو سرکاری کنٹرول میں لے لینا بالکل درست ہوگا۔ ان میں سے کوئی بات بھی اصلاً شریعت اور فقہی اصولوں کے منافی نہیں اور پیش نظر مقصد کے لحاظ سے ان میں سے جو طریقہ بھی نتیجہ خیز ہو، اسے اختیار کیا جا سکتا ہے۔

اختصار کے پہلو سے یہاں صرف چند مثالیں بیان کرنے پر اکتفا کی گئی ہے، ورنہ قانون کا عملی اطلاق کرتے ہوئے دین کے کسی حکم یا اصول کے تحت کسی دوسرے حکم کی تخصیص کرنے، استثنائی صورتوں پر عمومی حکم کا اطلاق نہ کرنے، مقاصد ومصالح اور عملی حالات کی رعایت سے کسی مباح کو

واجب یا سد ذریعہ کے طور پر ممنوع قرار دینے، کسی اخلاقی ذمہ داری کو قانونی پابندی میں تبدیل کرنے، کسی اختیار کے سوء استعمال کو روکنے کے لیے اس پر قدغن لگانے اور اس نوعیت کی دیگر تحدیدات وتصرفات کی مثالیں احادیث، آثار صحابہ اور ائمۂ مجتہدین کی فقہی آرا میں کثرت سے موجود ہیں۔ بدقسمتی سے مخصوص عملی صورتوں کو سامنے رکھ کر کیے جانے والے ان اطلاقی اجتہادات اور پھر ان سے تخریج در تخریج اور تفریع در تفریع کے ذریعے سے وجود میں آنے والی فقہی جزئیات نے مدون فقہی ذخیرے میں بجائے خود بے لچک شرعی احکام اور پابندیوں کی حیثیت اختیار کر لی ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ صدر اول کے کسی مجتہد کی جو رائے اپنے اصل محل میں اجتہادی بصیرت کا شاہکار دکھائی دیتی ہے، آج کا مفتی جب اسے فقہ کی کتاب سے اٹھا کر کسی استفتا کے جواب میں درج کرتا ہے تو وہی رائے ایک تعبدی حکم کی صورت اختیار کر چکی ہوتی ہے۔ اس تناظر میں یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ آج اگر صحابہ وتابعین اور ائمۂ مجتہدین کی آرا میں موجود جزئیات ونظائر سے ہٹ کر موجودہ معاشرتی مصالح کے تناظر میں قانون سازی اور اجتہاد کے عمومی اصولوں کا نیا اطلاق کیا جاتا ہے تو علما کے روایتی طبقے کو یہ عمل مداخلت فی الدین دکھائی دیتا ہے۔ بہر حال، روایتی طبقے کے جو بھی تحفظات ہوں، قرآن وسنت کے منشا اور مقاصد ومصالح کے تناظر میں جدید مسائل و مشکلات کا اجتہادی حل پیش کرنا زیادہ اہم ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اگر مدون فقہی ذخیرے کا تجزیاتی مطالعہ کر کے دین کے اصل اور بنیادی احکام اور ان پر فقہی اجتہادات کے ذریعے سے کیے جانے والے اضافوں کے فرق کو واضح کیا جا سکے اور فقہا نے جن اصولوں کے تحت فقہی جزئیات و نظائر فراہم کیے ہیں، معاصر تناظر میں انھی اصولوں کا از سر نو اطلاق کرتے ہوئے فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کی ضرورت کا احساس اجاگر کیا جا سکے تو روایتی طبقے کے تحفظات اور حساسیت کو کم کرنے میں کافی حد تک مدد مل سکتی ہے۔

گفتگو کے آخر میں، میں ساری بحث کا حاصل پیش کرتے ہوئے یہ کہوں گا کہ فقہ واجتہاد کے میدان میں شرعی احکام کے پس منظر میں کارفرما مقاصد اور مصالح کا کردار بے حد اہم اور بنیادی

ہے، تاہم ان کی عمل داری کا دائرہ منصوص احکام کی ابدیت یا وقتیت کو طے کرنا نہیں، کیونکہ یہ احکام بذات خود ان مقاصد کی تعیین کے لیے معیار کی حیثیت رکھتے اور ان کی حفاظت اور نگہبانی کے ضامن ہیں اور ان کو چھوڑ کر مقاصد اور ذرائع میں فرق کرنے کا کوئی قطعی معیار ہمارے پاس باقی نہیں رہتا۔ شریعت کے احکام میں مرعی اور ان سے ماخوذ ان مقاصد اور مصالح کا اصل کردار مسائل واحکام کی بے شمار عملی صورتوں میں شارع کا منشا متعین کرنے میں انسانی عقل کو مدد فراہم کرنا اور قانون کو بے روح اور جامد بننے سے محفوظ رکھتے ہوئے زندگی کے گوناگوں مظاہر اور احوال کے ساتھ اس کا زندہ تعلق قائم رکھنا ہے۔ ھذا ما عندی و العلم عند اللّٰہ۔

خواتین کے حقوق اور مسائل

[جدید تعلیم یافتہ خواتین کی ایک نشست میں کی
جانے والی گفتگو، مناسب ترمیم واضافہ کے ساتھ]

نحمده و نصلی و نسلم علیٰ رسوله الکریم۔اما بعد!

مجھ سے فرمائش یہ کی گئی ہے کہ قرآن مجید میں اور اسلامی شریعت میں مردوں اور خواتین کے مابین امتیاز پر مبنی جو بعض احکام ہیں، ان کے حوالے سے دین کا زاویہ نگاہ اور ان کی تعبیر وتشریح کے حوالے سے اپنا نقطہ نظر میں آپ کے سامنے رکھوں اور پھر اس پر مبنی جو سوالات ہوں، ان پر کچھ گفتگو کی جائے۔

یہ موضوع اس لحاظ سے تھوڑا مشکل ہے کہ ایک طرف اس بات کو ملحوظ رکھنا دین کے طالب علم کی ذمہ داری ہے کہ قرآن وسنت میں جو بات جس طرح سے بیان کی گئی ہے، اس کی اصل اسپرٹ کو اور اس کے بیان کے جتنے لوازمات ہیں، ان کو بھی پوری طرح ملحوظ رکھا جائے اور قرآن وسنت سے جس طرح بات سمجھی گئی ہے، اس کو اسی طرح بیان کیا جائے اور دوسری طرف بہر حال یہ مشکل بھی ہے کہ دین کے کچھ احکام میں مردوں اور عورتوں کے مابین جو ایک امتیاز روا رکھا گیا ہے اور بعض چیزوں میں لگتا ہے کہ عورت کو نسبتاً کم درجہ دیا گیا ہے، اس کے حوالے سے ایک حساسیت (sensitivity) ہمارے معاشرے میں موجود ہے۔خواتین اس پہلو سے اپنے ذہن میں اشکال

محسوس کرتی ہیں اور ان کے محسوسات ان احکام سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔ تو دین کا پیغام پہنچانے یا دین کی تفہیم کے کام میں اس بات کو بھی بہرحال ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ مخاطب دین سے نفور محسوس کرنے کے بجائے اس کی طرف مائل ہو اور اس کی ہدایات کو قبول کرنے پر آمادہ ہو۔ بہرحال میں اس کی پوری کوشش کروں گا کہ اپنے فہم کے لحاظ سے ان دونوں چیزوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے اپنی بات بیان کروں۔

اس بحث کو ہم اختصار کے ساتھ تین چار نکات میں تقسیم کر سکتے ہیں:

پہلا سوال تو یہ ہے کہ کیا واقعی ایسا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب مرد اور عورت کو پیدا کیا اور اس دنیا میں ان کی تخلیق کا ایک نقشہ بنایا اور پھر ان کو دین و شریعت کی صورت میں متعین ہدایات دیں تو ایک ہی نوع کی ان دو صنفوں میں تفاوت اور امتیاز کو ملحوظ رکھا؟

یہ سوال اصل میں اس پہلو سے پیدا ہوتا ہے کہ دور جدید میں بہت سے اہل فکر نے شریعت کے ان احکام کو جن میں بظاہر امتیاز کو ملحوظ رکھا گیا ہے، ایک دوسرے طریقے سے interpret کرنے کی کوشش کی ہے اور اس زاویے سے ان کی تفہیم کی کوشش کی ہے کہ ان احکام میں فی الحقیقت امتیاز نہیں برتا گیا اور ان کے بارے میں اب تک جو بات سمجھی گئی ہے، وہ ٹھیک نہیں سمجھی گئی۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ ان آیات اور احادیث کی تشریح میں اس سے پہلے کا جو ایک عمومی سماجی رویہ تھا اور جو لوگوں کی ایک mentality تھی، وہ زیادہ اثر انداز ہوئی ہے، ورنہ اگر قرآن وسنت کو خارجی اثرات سے آزاد ہو کر پڑھا جائے تو ایک دوسرے طریقے سے ان احکام کی تعبیر وتشریح کرنا ممکن ہے۔

یہاں ان متبادل تعبیرات کو زیر بحث لا کر گفتگو کرنے سے تو شاید بات لمبی ہو جائے گی۔ میں اس کے بارے میں اپنا اصولی نقطہ نظر بیان کر دیتا ہوں۔ میرے خیال میں قرآن مجید کی آیات اور متعلقہ احادیث کا غیر جانب داری سے جتنا بھی مطالعہ کیا جائے اور اپنے احساسات سے، اپنے ذہنی پس منظر اور اپنے فکری رجحانات سے جتنا بھی مجرد ہو کر انھیں سمجھنے کی کوشش کی جائے، یہ بات

مانے بغیر کوئی چارہ دکھائی نہیں دیتا کہ بہر حال کچھ چیزوں میں مردوں اور عورتوں کے مابین مرتبے اور درجے کا فرق ملحوظ رکھا گیا ہے اور اس فرق کو ملحوظ رکھنے کی ہدایت بھی کی گئی ہے۔ چنانچہ بحث کا پہلا نکتہ جس کی روشنی میں ہم آگے بڑھ سکتے ہیں، وہ یہ ہے کہ اس بات کو ایک بنیادی مفروضے کے طور پر مان لینا چاہیے، اس لیے کہ میرے فہم کے لحاظ سے ان نصوص کی کوئی مختلف تعبیر کرنے میں خاصی کھینچا تانی کرنی پڑتی ہے۔ کلام کو سمجھنے کے جتنے سادہ طریقے ہیں، جتنے سادہ اصول ہیں جن پر ہم سارے دین کو سمجھتے ہیں، آپس میں ایک دوسرے کی بات کو سمجھتے ہیں اور جن طریقوں سے ہر انسانی زبان میں اپنی بات کا ابلاغ کیا جاتا ہے، ان سارے اصولوں کی روشنی میں یہی بات زیادہ درست دکھائی دیتی ہے کہ متعلقہ آیات اور احادیث میں فی الواقع یہ فرق قائم کیا گیا ہے۔

اس کی دو مثالیں بہت نمایاں ہیں۔ باقی احکام ان کے ضمن میں آ جائیں گے، لیکن دو چیزیں ہیں جو بہت واضح طریقے سے اس فرق کو بیان کرتی ہیں۔ ایک تو سورۂ نساء کی وہ آیات ہیں جن میں اللہ تعالیٰ نے شوہروں اور عورتوں کے حقوق اور فرائض کا ذکر کیا اور شوہروں کا مرتبہ اور ان کے اختیارات بیان کیے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا (النساء۴:۳۴)

''شوہر بیویوں پر حاکم ہیں، کیونکہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر فضیلت دی ہے اور اس لیے کہ مردوں نے اپنے مال خرچ کیے ہیں۔ سو نیک بیویاں وہ ہیں جو فرماں بردار ہوں اور رازوں کی حفاظت کرنے والی ہوں، کیونکہ اللہ نے بھی رازوں کی حفاظت کی ہے۔ اور جن عورتوں سے تمھیں سرکشی کا اندیشہ ہو، ان کو نصیحت کرو، انھیں بستروں میں الگ کر دو اور انھیں جسمانی سزا دو۔ پھر اگر وہ تمھاری مطیع ہو جائیں تو ان پر (دست درازی کی) راہ نہ ڈھونڈو۔ بے

شک اللہ بہت بلند اور بہت بڑا ہے۔‘‘

یہاں آپ سادہ طریقے سے متن کو پڑھیں تو اس کے مندرجات اور اس کا ایک ایک لفظ صاف بتاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نکاح کے رشتے میں یہ چاہتے ہیں کہ مرد ایک بالا دست شریک کی حیثیت سے اپنا کردار ادا کرے، جبکہ عورت اس کے سامنے فرماں برداری کا رویہ اختیار کرے اور اگر اس کی طرف سے سرکشی کا رویہ سامنے آئے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے شوہر کو مناسب جسمانی تادیب کا اختیار بھی حاصل ہے۔

اسی طرح سے جہاں طلاق کا معاملہ بیان ہوا ہے، وہاں بھی صاف الفاظ میں یہ کہا گیا ہے کہ طلاق کے معاملے میں اللہ تعالیٰ نے مرد کو ایک درجہ زیادہ دیا ہے: وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ (البقرہ ۲۲۸) یعنی یہ کہ وہ طلاق دے سکتا ہے، جبکہ عورت براہ راست طلاق نہیں دے سکتی۔ مرد طلاق دینے کے بعد چاہے تو عدت کے اندر رجوع کر سکتا ہے اور دو مرتبہ تک اس کو یہ اختیار حاصل ہے۔ رشتہ نکاح میں مرد کی ایک درجہ فوقیت کے حوالے سے یہ ہدایت بھی بالکل واضح ہے جس کو توڑ موڑ کر کسی اور تعبیری سانچے میں فٹ نہیں کیا جا سکتا۔ قرآن رشتہ نکاح میں مرد کو ایک درجہ فوقیت دیتا ہے، اس کے حقوق زیادہ بیان کرتا ہے، اس کے اختیارات زیادہ بیان کرتا ہے اور عورت سے یہ کہتا ہے کہ وہ اس رشتے میں اطاعت کا رویہ اختیار کرتے ہوئے اور شوہر کی جو بالا دستی بیان ہوئی ہے، اس کو قبول کرتے ہوئے اس رشتے کو نبھائے۔

دوسری چیز جو خود قرآن کے نصوص میں بیان ہوئی ہے، وہ وراثت کے حصے ہیں۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے اولاد کے حصے، ماں باپ کے حصے، میاں بیوی کے حصے اور بہن بھائی کے حصے بیان کیے ہیں اور یہ واضح کیا ہے کہ وراثت کے حصوں کی یہ تقسیم اللہ تعالیٰ نے قرب منفعت کے اصول پر کی ہے۔ یعنی چونکہ انسان خود انصاف سے یہ متعین نہیں کر سکتے کہ کس رشتے سے ان کو کتنی منفعت حاصل ہوتی ہے اور اس کے لحاظ سے جب مرنے کے بعد کسی شخص کا ترکہ تقسیم ہو تو کس رشتہ دار کو کس تناسب سے حصہ ملنا چاہیے، اس لیے اللہ تعالیٰ نے انتہائی قریبی رشتے داروں یعنی

ماں باپ، اولاد، میاں بیوی اور بہن بھائی کے حصے ازخود طے کر دیے ہیں۔ یہاں بھی قرآن نے بیشتر صورتوں میں مرد اور عورت کے حصوں میں فرق روا رکھا ہے۔ مثال کے طور پر اگر مرنے والے کے اولاد ہے تو ترکہ اس لحاظ سے تقسیم کیا جائے گا کہ خواتین کو مرد وارثوں سے نصف حصہ ملے گا۔ اسی طرح اگر اولاد میں صرف لڑکے ہیں تو سارا مال ان کو مل جائے گا، لیکن اگر صرف خواتین ہیں تو سارا مال ان کو نہیں ملے گا، بلکہ اکیلی لڑکی کو نصف جبکہ دو یا دو سے زیادہ لڑکیوں کو دو تہائی ملے گا۔

ماں باپ کے معاملے میں بھی ایسا ہی ہے۔ ایک صورت میں تو قرآن دونوں کا حصہ برابر بیان کرتا ہے، یعنی اگر مرنے والے کے اولاد ہے تو باپ کا بھی چھٹا حصہ ہے اور ماں کا بھی، لیکن اگر اولاد نہیں ہے اور ماں باپ ہی وارث ہیں تو وہاں پر پھر یہ تفریق آ جاتی ہے کہ تیسرا حصہ ماں کو ملے گا اور باقی دو تہائی باپ کو۔

ان کے علاوہ اور بہت سی نصوص ہیں، احادیث ہیں جن میں شاید کسی حد تک بحث کی گنجائش نکلتی ہے کہ کیا وہاں واقعی مرد اور عورت کے مابین کوئی فرق بیان کیا گیا ہے یا نہیں، لیکن قرآن مجید کے یہ جو دو تین مقامات ہیں، ان میں اس بات کا انکار بہت مشکل ہے کہ قرآن واقعی ان معاملات میں فرق روا کرتا ہے۔ اس لیے قرآن نے جیسے بات کہی ہے، اس کو ویسے ہی سمجھنا چاہیے اور ویسے ہی بیان کرنا چاہیے۔

اس کے بعد اگلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ فرق اللہ نے کیوں روا رکھا ہے؟ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کی نظر میں مرد، عورت کے مقابلے میں زیادہ برتر مخلوق ہے اور عورت اس کی نظر میں کوئی حقیر اور کم تر مخلوق ہے یا اس سے مختلف کوئی بات اس معاملے میں کہی جا سکتی ہے؟ قرآن مجید اور شریعت کی تعلیمات کا جو پورا نظام فکر ہے، اس کو دیکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ یعنی بعض چیزوں میں جو فرق قائم کیا گیا ہے اور مرتبے کا ایک فرق ملحوظ رکھنے کی ہدایت کی گئی ہے، وہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ اللہ نے مرد کو تو اس حیثیت سے پیدا کیا ہے کہ وہ خدا کی نظر میں ایک برتر مخلوق ہے اور عورت کو اس حیثیت سے پیدا کیا ہے کہ وہ ایک کم تر مخلوق ہے اور حیثیت کی اس

برتری اور کم تری کو واضح کرنے کے لیے اللہ نے احکام میں یہ فرق کیا ہے۔ آپ جتنا بھی مطالعہ کریں، میرے فہم کی حد تک قرآن وسنت کی مجموعی تعلیمات سے اللہ تعالیٰ کا یہ attitude سامنے نہیں آتا۔

اللہ تعالیٰ اس معاملے کو جس زاویے سے دیکھتے ہیں، اس کو سمجھنے کے لیے یہ طے کرنا ضروری ہے کہ فضیلت کا یا برتری کا معیار خود خدا کی نظر میں کیا ہے؟ ظاہر بات ہے کہ اگر ہم نے یہ طے کرنا ہے کہ خدا کی نظر میں اس کی مخلوقات میں سے کون سی مخلوق بطور ایک نوع کے دوسروں سے برتر یا کم تر ہے تو اس کے لیے ہمیں معیار بھی وہی سامنے رکھنا چاہیے جو خود خدا کی نظر میں برتری کا معیار ہے۔ اس لیے کہ ہم اپنے زاویے سے اور اپنے احساسات کے لحاظ سے ایک معیار طے کریں کہ برتری کا معیار یہ ہے اور اس معیار کی روشنی میں کسی کے اوپر یا نیچے ہونے سے یہ اخذ کریں کہ وہ خدا کی نظر میں بھی کم تر یا برتر ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کے منشا کی صحیح ترجمانی نہیں ہوگی۔ اللہ تعالیٰ کی نظر میں برتری کا اور فضیلت کا معیار کیا ہے، وہ اس نے خود بیان کیا ہے اور اسی کے لحاظ سے یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ مردوں اور عورتوں کو بطور ایک نوع کے اس زاویے سے دیکھتا ہے یا نہیں دیکھتا۔

اصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت کے تحت، جس کے اسرار کو وہی جانتا ہے، اس دنیا میں جو نظام کار مقرر کیا ہے اور مخصوص حکمتوں کے تحت جو قوانین اور قاعدے ضابطے بنائے ہیں، ان کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کی جتنی بھی مخلوق ہے، اس سب کو اللہ نے یکساں درجے پر پیدا نہیں کیا، بلکہ تمام مخلوقات میں مختلف اعتبارات سے باہم تفاوت رکھا ہے۔ بہت سی مخلوقات ہیں جن کے بارے میں قرآن یہ بیان کرتا ہے کہ اللہ نے اپنی نعمت کے طور پر ان کو، ان کے گوشت کو اور ان کے جسم کے دوسرے اجزا کو انسانوں کے لیے مسخر کر دیا ہے۔ اس نے انھیں پیدا ہی اس لیے کیا ہے کہ انسان ان سے فائدہ اٹھائیں۔ وہ بھی اللہ کی جاندار مخلوق ہیں، لیکن خدا نے ان کو اس لیے پیدا کیا ہے کہ انسان ان سے فائدہ اٹھائیں۔ انسانوں کو دیکھیے۔ انسانوں میں سب مرد یکساں نہیں ہیں۔ ان میں اللہ نے صلاحیت کے لحاظ سے، ذہانت کے لحاظ سے، شکل وصورت

کے لحاظ سے، جسمانی طاقت کے لحاظ سے، دنیا میں میسر مواقع کے لحاظ سے، غرض ہر لحاظ سے خود مردوں میں بھی تفاوت کے کئی پہلو رکھے ہوئے ہیں۔ اسی طرح خواتین بھی سب یکساں نہیں ہیں۔ تو خدا کی اس دنیا میں جو اسکیم ہے، وہ مختلف مصلحتوں اور مختلف حکمتوں کے تحت یکسانی اور مساوات کے اصول پر مبنی نہیں ہے۔ دنیا کے اس محدود دائرے میں خدا کی جو اسکیم ہے، وہ تفاوت پر، درجات کے فرق پر اور مخلوقات اور خاص طور پر انسانوں کے مابین صلاحیتوں اور مواقع کے مابین فرق پر مبنی ہے اور اس نے ایک خاص مقصد کے تحت یہ ساری اسکیم بنائی ہے۔ خدا کی نظر میں فضیلت اور برتری کا جو اصل معیار ہے، وہ اس دنیا کی کامیابی یا اس دنیا کے مفادات یا اس دنیا کے privileges یا اس دنیا میں حاصل ہونے والی آسائشیں نہیں ہیں۔ خدا کی نظر میں ایک انسان کے لیے شرف کا معیار یہ ہے وہ اپنے رب کی معرفت حاصل کرے اور اچھے اعمال کے ذریعے سے خدا کا تقرب حاصل کرے اور اس سب کے نتیجے میں جب یوم الجزاء آئے تو وہاں جنت کی صورت میں اپنے رب کی نعمتوں کی جو انتہائی اور آخری شکل ہے، اس کا مستحق قرار پائے۔

قرآن پاک یہ بات بالکل صاف لفظوں میں بیان کرتا ہے۔ اسی کے بارے میں وہ کہتا ہے کہ: إِنَّ هَـذَا لَهُـوَ الْـفَـوْزُ الْعَظِيْمُ، لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ [الصافات: ۶۰، ۶۱] (بے شک یہی بہت بڑی کامیابی ہے، عمل کرنے والوں کو اسی کے لیے عمل کرنا چاہیے)۔ اسی کے بارے میں وہ کہتا ہے کہ: وفـي ذالك فـليتنافس المتنافسون [المطففین: ۲۶] (مسابقت کرنے والوں کو چاہیے کہ وہ اسی کے بارے میں مسابقت کریں)۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو یوں بیان فرمایا کہ اگر اللہ تعالیٰ کی نظر میں اس دنیا کی آسائشوں، نعمتوں، مال و دولت، حقوق و مفادات کی اہمیت ایک مچھر کے پر کے برابر بھی ہوتی تو وہ کسی کافر کو، کسی منکر کو اس کا ایک ذرہ بھی عطا نہ کرتا۔ اللہ کی نظر میں تو اس دنیا کی اور اس کی آسائشوں، نعمتوں اور اس کے حقوق و مفادات کی کوئی حیثیت ہی نہیں ہے۔ اس کی نظر میں شرف کا معیار یہ ہے کہ انسان اپنے خالق کی صحیح معرفت حاصل کرے، اس کی بندگی کا حق ادا کرے اور عبادات کے ذریعے سے، نیک اعمال کے

ذریعے سے، ایک اچھا اخلاقی رویہ اختیار کر کے خدا کا قرب حاصل کرے تا کہ جب وہ خدا کے حضور میں حاضر ہو تو اس کی بنائی ہوئی ابدی جنت کا مستحق بن جائے۔

اب یہ جو خدا کی نظر میں کامیابی کا معیار ہے، اس میں آپ دیکھ لیں کہ مرد اور عورت میں، امیر اور غریب میں، خوب صورت اور بدصورت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس میں خدا نے ایک ہی معیار رکھا ہے جو ایمان ہے، عمل صالح ہے، اچھا اخلاق ہے، اپنے آپ کو پاکیزہ بنا کر خدا کے حضور میں حاضر ہونا ہے، بلکہ اس پہلو سے آپ دیکھیں تو وہ لوگ جو اس دنیا میں خدا کی حکمت کے تحت مختلف وجوہ سے دوسروں سے ذرا پیچھے رہ گئے اور یہاں پر انھیں کچھ suffer کرنا پڑا ہے، کچھ چیزوں میں انھیں محرومی کا سامنا کرنا پڑا ہے، ان کی اس محرومی کی وہاں اللہ تعالیٰ اس طرح سے تلافی کریں گے کہ وہ لوگ زیادہ اعزاز واکرام کے مستحق قرار پائیں گے۔ دنیا میں آپ دیکھتے ہیں کہ ذہانت اور سادگی، اس لحاظ سے لوگوں میں بڑا فرق پایا جاتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جنت میں جو لوگ زیادہ جائیں گے اور جن لوگ کی کثرت ہوگی، یہ وہ لوگ ہوں گے جو دنیا میں سادہ اور ابلہ قسم کے سمجھے جاتے تھے۔ بہت ذہین نہیں سمجھے جاتے اور بہت intelligent نہیں ہیں۔ اسی طرح غریب لوگوں کے بارے میں فرمایا کہ جو لوگ دنیا میں اللہ کی حکمت کے تحت فقر میں مبتلا رہے، زیادہ مالی آسائش انھیں حاصل نہیں ہوئی، وہ اگر ایمان اور عمل صالح کے ساتھ جائیں گے تو قیامت میں ان کو مال داروں کے مقابلے میں پانچ سو سال قبل جنت میں بھیج دیا جائے گا۔

جہاں تک خواتین کا تعلق ہے تو حدیث میں یہ بات بیان ہوئی ہے کہ جنت کے آٹھ دروازے ہیں اور ہر دروازہ ایک خاص طبقے کے لیے مخصوص ہوگا جس نے نیکی کے اعمال میں سے کسی خاص عمل میں زیادہ نمایاں مقام پیدا کیا ہوگا۔ کسی آدمی کو نماز سے زیادہ رغبت ہے اور اس کے نامہ اعمال میں نماز کا عمل زیادہ لکھا ہوا ہے تو ایک خاص دروازہ ہوگا جہاں سے اس کو بلایا جائے گا۔ اسی طرح روزے داروں کے لیے ایک الگ دروازہ ہوگا اور انفاق کرنے والوں کے لیے

الگ دروازہ ہوگا۔ آٹھ دروازے ہیں جو اللہ نے مختلف اعمال کے لحاظ سے بنائے ہیں۔ یہ بات جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمائی تو سیدنا ابوبکر نے پوچھا کہ یا رسول اللہ، کیا کوئی ایسا خوش قسمت بھی ہوگا جس کو ان آٹھوں دروازوں سے بلایا جائے گا؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاں، کچھ خوش قسمت ایسے بھی ہوں گے اور مجھے توقع ہے کہ تمھارا شمار بھی ان میں ہوگا۔

اب آپ دیکھیں کہ صحابہ میں سے حضرت ابوبکر کے بارے میں بھی یہ توقع ہے کہ وہ اس اعزاز کے مستحق ہوں گے، لیکن خواتین کا جنت پر جو استحقاق ہے، اس کے بارے میں دین ہمیں کیا بتاتا ہے؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کسی خاتون کے لیے جنت کا استحقاق ثابت ہونے کے لیے بس اتنا کافی ہے کہ وہ دین کے بڑے بڑے فرائض ادا کرے، پانچ نمازیں پڑھ لے، رمضان کے روزے رکھ لے، اگر اس پر زکوٰۃ آتی ہے تو اس کو ادا کرے اور دنیا میں اللہ نے خاوند کے لیے فرماں برداری کا جو رویہ اپنانے کی ہدایت کی ہے، اس کو ملحوظ رکھے۔ گویا ہر وہ خاتون جس نے یہ بڑے بڑے فرائض پورے کر دیے اور ان کے علاوہ کوئی بہت زیادہ کوشش اس نے نہیں کی، وہ جنت کی حق دار ہے۔ ہر وہ خاتون جس نے پانچ نمازیں پڑھی ہیں، رمضان کے روزے رکھے ہیں، جس کا رویہ اپنے خاوند کے ساتھ خدا کے مقرر کردہ حدود کے دائرے میں رہا ہے تو ایسی ہر خاتون کو قیامت کے دن جنت کے آٹھوں دروازوں میں سے ہر دروازے سے آواز دی جائے گی اور اس سے کہا جائے گا کہ جس دروازے سے چاہے، جنت میں داخل ہو جائے۔

اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نظر میں، خود خالق کی نظر میں برتری اور فضیلت کا جو معیار ہے، اس میں وہ مردوں اور عورتوں کے مابین کوئی فرق روا نہیں رکھتا۔ اس پہلو سے اس نے کسی کو زیادہ اور کسی کو کم privilege نہیں دیا۔ ایسا نہیں ہے کہ مردوں کے پاس زیادہ مواقع ہیں اور عورتوں کے پاس نہیں ہیں، بلکہ خواتین کے پاس زیادہ آسان اور نرم شرائط پر زیادہ اعلیٰ مقام حاصل کرنے کے مواقع ہیں۔ فرق جو کچھ بھی ہے، وہ اس دنیا کے نظام کو چلانے کے لیے اور خاص طور پر انسانوں کی آزمائش کے لیے ایک بالکل محدود دائرے میں چند حکمتوں کو ملحوظ رکھتے

ہوئے جوایک نظام بنایا گیا ہے، وہ صرف اس میں ہے اور وہ بھی چند چیزوں میں ہے، ہر جگہ پر نہیں اور ہر معاملے میں نہیں ہے۔ دنیا میں عزت، تکریم، حسن سلوک اور دوسرے جتنے اخلاقی و سماجی حقوق ہیں، ان میں کوئی امتیاز نہیں ہے۔ چند جگہوں کو، گن کر تین چار کہی جا سکتی ہیں، اللہ نے خود موضوع بنا کر یہ کہا ہے کہ یہاں مردوں کو عورتوں کے مقابلے میں فضیلت حاصل ہے۔

اللہ نے اس دنیا کا نظام صلاحیتوں اور مواقع کے تفاوت کے اصول پر بنایا ہے۔ معاش کے معاملے میں بھی قرآن نے یہی حکمت بیان کی ہے کہ اللہ نے سب لوگوں کو یکساں پیدا نہیں کیا۔ لوگوں کی معیشت اس لحاظ سے تقسیم کی ہے کہ لوگ ایک دوسرے سے اوپر نیچے ہوں، ایک دوسرے کے محتاج ہوں اور ایک دوسرے سے کام لیتے ہوئے اور ایک دوسرے کو کام دیتے ہوئے دنیا کے نظام کو چلائیں۔ تو جیسے اس نے اپنی ساری مخلوقات کو اس اصول پر بنایا ہے کہ سب ایک دوسرے کے کام آتے ہوئے، ایک دوسرے کے مصالح اور ضروریات کو پورا کرتے ہوئے یہ نظام چلا رہی ہیں، اسی طرح اس نے اس دنیا میں جب انسانوں کو پیدا کیا ہے تو مردوں کو چند خلقی صلاحیتوں میں فوقیت دی ہے۔ مثلاً جسمانی طاقت دنیا میں زندگی کو قائم رکھنے، معاشرہ کو تشکیل دینے اور اس کے ارتقا کو آگے بڑھانے میں بنیادی کردار ادا کرتی ہے۔ تحفظ انسان کی سب سے بڑی ضرورت ہے۔ خود دوسرے انسانوں کے شر سے تحفظ اور اس کے علاوہ دنیا میں رہنے کے لیے انسان کی جو ضرورتیں ہیں، وہ ساری دراصل ایسی ہیں جو بنیادی طور پر محنت، مشقت اور قوت اور طاقت کے استعمال پر انحصار کرتی ہیں۔ تہذیب اس کے بعد آتی ہے جو ارتقا کے بعد بہت سی لطیف شکلیں اختیار کرتی ہے۔ فنون لطیفہ، علم و فراست اور فلسفہ و حکمت، یہ ساری بعد کی چیزیں ہیں۔ انسان کی جو بنیادی ضرورتیں ہیں جن پر زندگی کی بقا کا انحصار ہے، وہ ساری ایسی ہیں کہ ان کو انجام دینے میں اور اس معاملے میں نسل انسانی کے تسلسل کو قائم رکھنے میں مرد کا کردار بہرحال ایک بنیادی کردار ہے۔ اس لحاظ سے اللہ تعالیٰ یہ چاہتا ہے کہ یہ جو ایک فرق اس نے رکھا ہے اور سوسائٹی کو بنانے اور اس کی بقا کے لیے کردار ادا کرنے میں مرد کو ایک لحاظ سے جو فوقیت دی ہے، جب مردوں اور عورتوں

کے سماجی حقوق وفرائض کی تقسیم کا معاملہ آئے تو کچھ چیزوں میں اس کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ نے یہ بات بیان کی ہے کہ جب ایک مرد اور عورت کے مابین رشتہ نکاح قائم ہو تو وہ فرق جو اللہ نے ان دونوں کے مابین رکھا ہوا ہے، اس کو یہاں ملحوظ رہنا چاہیے۔ اس کی دونوں وجہیں اللہ تعالیٰ نے بیان کی ہیں۔ ایک یہ کہ کچھ پہلووں سے اللہ نے بہر حال مرد کو ایک برتری بخشی ہے۔ خاندان کے تحفظ میں، خاندان کی ضروریات کو پورا کرنے میں اور اس کو قائم رکھنے میں اس کا کردار زیادہ بنیادی ہے۔ دوسرے یہ کہ اسی برتری کی بنیاد پر اللہ نے ذمہ داری بھی مرد پر زیادہ ڈالی ہے کہ کفالت اور معاش کی ذمہ داری بھی اسی کے کندھے پر ہے۔ اس وجہ سے یہ ضروری ہے کہ اس رشتے میں جب وہ بندھیں تو مرد کو ایک درجہ بالاتر حیثیت حاصل ہو اور خاتون اس کی اطاعت کو قبول کرتے ہوئے، خاندان کے اور گھر کے رازوں کی حفاظت کرتے ہوئے ایک مطیع اور فرماں بردار ساتھی کے طور پر زندگی گزارے اور اس میں اگر کسی موقع پر محسوس ہو کہ خاتون فرماں برداری کے معروف حدود سے سرکشی اختیار کر رہی ہے تو خاوند اپنے استحقاق کو جتاتے ہوئے دو تین شکلوں میں اس کی تادیب بھی کر سکتا ہے۔

اسی طرح سوسائٹی میں مرد کو کردار ادا کرنے کے مواقع زیادہ حاصل ہیں اور انسانوں کو اپنے مرد رشتہ داروں سے جو منفعت اس دنیا میں حاصل ہوتی ہے، یعنی مادی منفعت، وہ خواتین کے مقابلے میں زیادہ ہے۔ یہ بحیثیت انسان ان کے درجے میں فرق کی بات نہیں ہے بلکہ دنیا میں رہتے ہوئے سماج میں افراد کو ایک دوسرے سے جو مادی منفعت حاصل ہوتی ہے، مثلاً زندگی کا تحفظ ہے اور زندگی کے مسائل کا سامنا کرنے کا معاملہ ہے، اس میں مرد کی فوقیت کی حقیقت پسندانہ اعتراف ہے۔ اس لحاظ سے شریعت کی ہدایات میں جب ایک آدمی کا ترکہ تقسیم کیا جائے تو اس میں بھی یہ فرق بعض صورتوں میں ملحوظ رکھا گیا ہے کہ مرنے والے کے جو مرد رشتہ دار ہیں، ان کو اس کے مال میں بہ نسبت خواتین کے زیادہ حصہ ملے۔

اس بحث کا تیسرا نکتہ یہ ہے کہ جب دین کے بعض احکام سے ہمیں صاف طور پر یہ معلوم ہوتا

ہے کہ وہ بعض چیزوں میں مردوں اور خواتین میں فرق کو ملحوظ رکھنا چاہتا ہے تو اب اس بنیادی بات کی روشنی میں، جو عقلی اور نقلی دونوں اعتبار سے بہت مضبوط اور محکم ہے اور نصوص پر مبنی ہے، ایک فقہ بھی تیار ہوئی ہے۔ یہ جو دو تین چیزیں بیان ہوئی ہیں، ان کو تو قرآن نے اپنے نصوص میں بیان کر دیا ہے کہ طلاق کے معاملے میں، تادیب کے معاملے میں مرد کو ایک درجہ زیادہ حاصل ہے اور وراثت کے حصوں میں فرق ملحوظ رہے گا۔ اس کے بعد صحابہ کے دور میں اور بعد کے دور میں مسلمانوں کی ایک سوسائٹی وجود میں آئی تو ظاہر ہے کہ سوسائٹی میں مسائل یہی دو تین نہیں ہیں، اس میں تو مسائل کا ایک انبار ہے۔ ہوا یہ ہے کہ یہ جو تصور ہے کہ سماجی حقوق میں عورتوں کو مردوں کے مقابلے میں نسبتاً کم مقام دیا جائے، اس نے زیادہ prevail کیا ہے اور یہ رویہ پوری فقہ میں سرایت کرتا چلا گیا ہے۔ چنانچہ آپ فقہ کا مطالعہ کریں تو فقہا نے، خود صحابہ نے جو اجتہادی فیصلے کیے اور ان کی بنیاد پر ایک سوسائٹی تشکیل دی، اس میں آپ کو یہ بہت زیادہ اور کم و بیش ہر جگہ پر نمایاں دکھائی دیتا ہے۔ ہمارا فقہی لٹریچر ہر جگہ اس فرق کو ملحوظ رکھتا ہے اور خواتین کو ان کے سماجی حقوق میں، ان کے خاندانی حقوق میں، ان کے معاشرتی حقوق میں اور ان کے سیاسی حقوق میں مردوں کی بہ نسبت ایک کم تر جگہ دیتا ہے۔

میرا نقطہ نظر اس معاملے میں یہ ہے کہ یہ بات تو واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مساوات کے اصول پر شریعت نہیں دی۔ اس نے اپنی حکمتوں اور مصلحتوں کے تحت تفاوت پر مبنی احکام دیے ہیں۔ یہ تو واضح ہے، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس تفاوت کو اور اس فرق کو کیا زندگی کے جتنے بھی دائرے ہیں اور جتنے بھی مسائل اور احکام ہیں، ان سب پر اس کو لاگو کرنا چاہیے یا یہ کہ اس کو ان چند چیزوں تک محدود رکھنا چاہیے جن کے بارے میں خود قرآن نے موضوع بنا کر صراحت کر دی ہے؟ میرا ذاتی نقطہ نظر یہ ہے کہ اس معاملے میں دوسرا رویہ زیادہ درست اور مبنی بر حکمت ہے اور ہم اس معاملے میں پورا حق رکھتے ہیں کہ دو تین چار چیزیں جن کے بارے میں قرآن نے خود صراحت کر دی ہے کہ یہاں پر فرق ہونا چاہیے، ان سے ہٹ کر زندگی کے جو باقی معاملات اور مسائل ہیں،

چاہے وہ خاندانی نوعیت کے ہیں، چاہے وہ معاشرت سے متعلق ہیں، چاہے وہ سیاست کے دائرے میں آتے ہیں، چاہے وہ سماج میں کوئی کردار ادا کرنے سے متعلق ہیں، ان میں مساوات اور برابری کے اصول کو ترجیح دیں۔ جب خدا نے ان معاملات میں ہمیں کسی متعین ہدایت کا پابند نہیں کیا اور پھر یہ کہ خود شریعت کے قوانین کا ایک بڑا حصہ وہ ہے جس میں یہ فرق ملحوظ نہیں رکھا گیا بلکہ وہاں پر برابری کے ساتھ ہی معاملہ ہوتا ہے تو بجائے اس کے کہ ہم تفریق کے اصول کو ماڈل بنا کر ساری سوسائٹی کو اس کے لحاظ سے تشکیل دیں، زیادہ بہتر رویہ جو قرآن وسنت کے منشا کے زیادہ قریب دکھائی دیتا ہے، یہ ہے کہ ہم تفریق کے اصول کو محدود رکھیں۔ وہ limited ہو صرف ان چند چیزوں تک جن میں ہم خدا کے حکم کے پابند ہیں، کیونکہ خدا کے حکم سے اور خدا کی قائم کردہ حد سے انحراف کرنے کے لیے بڑا حوصلہ چاہیے۔ اس کو ان چند چیزوں تک محدود رکھنا چاہیے اور باقی تمام معاملات جن میں خود خدا نے یا اس کے پیغمبر نے اس طرح کی کوئی تفریق ہم پر لازم نہیں کی، وہاں ہم مساوات ہی کے اصول کو ترجیح دیں، چاہے اس سے پہلے صحابہ نے اپنے دور میں عرب معاشرت کے تناظر میں ایک خاص رجحان اپنا لیا ہو، چاہے اس کے بعد ائمہ مجتہدین نے کچھ آرا قائم کر لی ہوں اور چاہے اس کے بعد پوری امت ایک خاص ڈگر پر چلی آ رہی ہو۔

یہاں یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ جب ہم آج اپنے لیے اپنے دور کے تہذیبی ومعاشرتی تناظر میں فقہ کی تشکیل جدید کی بات کرتے ہیں تو اس سے مقصود ماضی کی علمی وفقہی روایت کو کلیتاً غلط قرار دینا یا اس کی علمی قدر و قیمت کی نفی کرنا نہیں ہوتا۔ اصل بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شریعت کے معاملے میں چند واضح اور متعین ہدایات کے علاوہ ہمیں اور کسی چیز کا پابند نہیں کیا اور ایسا اس نے اس صراحت کے ساتھ کیا ہے کہ خدا نے ہمیں جتنی شریعت دینی تھی، قرآن کی صورت میں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی صورت میں، وہ دے دی ہے۔ اس سے زیادہ پابندیاں وہ عائد نہیں کرنا چاہتا، اس لیے تم زیادہ سوال کر کے خواہ مخواہ اپنے لیے مشکلات پیدا نہ کرو۔ جو پابندیاں خدا تم پر عائد نہیں کرنا چاہتا، سوالات کر کے ان کو اپنے لیے لازم نہ ٹھہراؤ۔ تو جب خود قرآن کا منشا یہ

ہے کہ جن پابندیوں کے بارے میں اللہ کو یہ مقصود تھا کہ وہ ملحوظ رہیں، وہ اس نے بیان کر دی ہیں اوراس کے بعد وہ ہمیں آزاد چھوڑنا چاہتا ہے تو میرے خیال میں ہمیں یہ حق ہے کہ آج کے دور میں ہم یہ دیکھیں کہ ہمارے سماج میں کیا ارتقا آیا ہے، لوگوں کی اجتماعی نفسیات میں کیا تبدیلی آئی ہے اور مختلف عوامل نے معاشرے میں خواتین کے لیے مفید کردار ادا کرنے کے اوراس سے پہلے جوان کی محرومیاں تھیں، انھیں دور کرنے کے کیا مواقع پیدا کیے ہیں۔ ہم آج کے دور میں ان چند چیزوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے جو قرآن نے بیان کی ہیں، از سر نو اپنی معاشرت کا جائزہ لیں، اپنی فقہ کا جائزہ لیں، اپنے قوانین کا جائزہ لیں اور برابری اور مساوات کے اصول پر اپنے طرز زندگی کو اس طرح سے استوار کریں کہ خدا کی مقرر کی ہوئی چند حدود ہرگز پامال اور متاثر نہ ہوں، جبکہ باقی تمام معاملات میں دین کی حکمتوں، اس کے آداب اوراس کی قیود کو ملحوظ رکھتے ہوئے خواتین بھی ان حقوق سے اوران سارے مواقع سے پوری طرح مستفید ہوں جو مردوں کو حاصل ہیں۔

بہت سی چیزیں ہیں جن میں ہمارے فقہا نے اور ہمارے اہل علم نے اجتہادی طور پر ترجیحات قائم کی ہیں اور وہ منصوص نہیں ہیں۔ جب ہم 'منصوص' کہتے ہیں تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ بات قرآن میں یا حدیث میں واضح طور پر بیان ہوئی ہے اور وہاں اللہ اوراس کے رسول کا یہ منشا بھی بالکل واضح ہے کہ وہ اس فرق کو اس امتیاز کو ملحوظ دیکھنا چاہتے اوراس کی پابندی کروانا چاہتے ہیں۔ اس سے ہٹ کر کوئی بھی چیز جو قرآن وسنت میں واضح طور پر بیان نہیں ہوئی یا اس کا ذکر تو آیا ہے، لیکن اس کی تعبیر ایک سے زیادہ طریقوں سے کرنے کی گنجائش موجود ہے تو اس کو علمی طور پر منصوص نہیں کہتے۔ جہاں متن میں دوسرے طریقے سے تعبیر کرنے کی گنجائش نکل آئے گی، وہ حکم منصوص نہیں رہے گا۔ اس میں آپ کو اختیار ہوگا کہ دلائل وقرائن کی روشنی میں آپ دوسرے زاویے سے اس کی تشریح کریں۔

مثلاً آپ دیکھیں کہ ہمارے ہاں یہ کم وبیش ایک متفقہ نقطہ نظر چلا آ رہا ہے کہ اگر کسی خاتون کو قتل کر دیا گیا ہے تو اس کی دیت مرد سے آدھی ہوگی۔ یہ صحابہ کے دور سے ہے۔ ان کے ہاں بھی

یہی نقطہ نظر ملتا ہے۔ اس دور سے اب تک کم وبیش یہ ایک مسلمہ بات ہے۔ اگر آپ عورت کا قصاص لینا چاہتے ہیں تو لے لیں، لیکن اگر دیت لینا چاہتے ہیں تو وہ مرد سے آدھی ہوگی۔ اب یہ ایک ایسی چیز ہے جو قرآن میں بیان نہیں ہوئی۔ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی صحیح حدیث میں بھی بیان نہیں ہوئی۔ البتہ یہ صحابہ کے ہاں موجود ہے۔ صحابہ نے اسی پر فیصلے کیے ہیں۔ حضرت عمر کے فیصلے ہیں، سیدنا علی کے فیصلے ہیں، اس لیے کہ عرب سوسائٹی میں عورت کی دیت مرد سے آدھی ہی چلی آ رہی تھی۔ میرا نقطہ نظر یہ ہے کہ بے شک اس پر صحابہ کا اتفاق ہے، بے شک امت کی فقہی دانش نے collectively اسی کو قبول کیا ہے، لیکن اگر یہ خدا اور اس کے رسول کا حکم نہیں ہے، خدا اور رسول نے اس کی پابندی لازم نہیں ٹھہرائی تو پھر عرب سوسائٹی کے رجحانات کے تحت صحابہ نے اگر ایک فیصلہ کیا ہے تو اس کی پابندی ہم پر لازم نہیں۔ ہم آج دیکھیں گے کہ اگر کوئی justification ہے فرق کرنے کی تو ضرور کریں گے اور اگر نہیں ہے تو ہم اپنی تمدنی اور قانونی ضروریات کے لحاظ سے اس میں تبدیلی کر لیں گے۔

اسی طرح گواہی کا مسئلہ ہے۔ یہ بات بھی اب تک ہماری امت میں کم وبیش متفقہ سمجھی جاتی ہے کہ عورت کی گواہی اور مرد کی گواہی میں اس لحاظ سے فرق ہے کہ بعض چیزوں میں عورت کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی اور بعض چیزوں میں قبول ہوگی۔ پھر جہاں قبول ہوگی، وہاں پر بھی تناسب ایک اور دو کا ہوگا۔ زیادہ تر چیزوں میں ایسا ہی ہے۔ چند مخصوص صورتیں ہیں جن میں اکیلی عورت کی گواہی مانی جائے گی اور وہ بھی اس مجبوری کی وجہ سے کہ وہاں عورت ہی بتا سکتی ہے۔ مثلاً خواتین کے پوشیدہ معاملات ہیں یا بچے کے بارے میں بتانا ہے کہ یہ بچہ اسی عورت کا ہے، یہ ایسی چیزیں ہیں جو خواتین ہی بتا سکتی ہیں۔ تو جہاں مجبوری ہے، وہاں ایک خاتون کی گواہی کو آپ مان لیں، باقی ہر معاملے میں دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کے برابر سمجھی جائے گی۔

اب یہ بات کہ ایک قاضی عدالت میں فیصلہ کرتے ہوئے اس کا پابند ہے کہ اگر ایک عورت گواہی دے رہی ہو تو وہ محض اس کے عورت ہونے کی وجہ سے اس کی گواہی قبول نہ کرے، یہ

قرآن میں کہیں بیان نہیں ہوئی۔حدیث میں بھی بیان نہیں ہوئی اور میرے علم کی حد تک صحابہ نے بھی اس اصول پر کوئی تفریق نہیں کی۔ ہمارے سامنے جو بھی ذخیرہ موجود ہے، اس میں یہ بحث تابعین کے دور میں شروع ہوتی ہے۔تابعین کے ہاں آ کر ہمیں یہ تفریق ملتی ہے کہ انھوں نے یہ کہنا شروع کیا کہ حدود، قصاص وغیرہ میں خواتین کی گواہی قبول نہیں ہوگی۔ بعد کے کئی فقہا ایسے ہیں جو نکاح وطلاق وغیرہ میں بھی خواتین کی گواہی کو نہیں مانتے۔وہ کہتے ہیں کہ صرف مالی نوعیت کے معاملات میں، لین دین کے مسئلے میں خواتین کی گواہی مانی جائے گی، لیکن ایک خاتون نکاح کی گواہ نہیں بن سکتی۔ایک خاتون کے کہنے پر ہم طلاق کا وقوع نہیں مانیں گے۔ یہ مختلف اجتہادی آرا ہیں۔میرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس معاملے میں بھی اگر اللہ اور اس کے رسول نے کوئی پابندی عائد نہیں کی تو پھر ہم اس کے پابند نہیں ہیں کہ پہلے لوگوں نے اگر اپنے سماجی تاثرات یا احساسات کے تحت ایک فقہ بنائی ہے تو آج ہم اس کو ضرور follow کریں۔اسی نوعیت کی بہت سی دوسری چیزیں ہیں۔ یہ میں نے صرف مثال کے طور پر ایک دو چیزیں بیان کی ہیں۔

میری بات کا خلاصہ یہ ہے کہ جس چیز کی پابندی اللہ نے یا اس کے رسول نے اس حیثیت سے بالکل واضح طریقے پر ہم پر لازم کی ہے کہ یہاں مرد اور عورت کے مابین فرق اور امتیاز کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے اور خدا کا منشا ہے، وہاں ہم سرتابی نہیں کر سکتے، لیکن اس کے علاوہ جتنے بھی معاملات ہیں، وہ چاہے کسی بھی نوعیت کے ہوں، وہاں ہم مساوات کے اصول کو زیادہ اہمیت دیں گے، الا یہ کہ کسی موقع پر دین ہی کی کوئی حکمت اور دین ہی کی کوئی مصلحت اس کا تقاضا کرے کہ فرق کو ملحوظ رکھا جائے۔

اس بحث کا آخری نکتہ یہ ہے کہ جن چیزوں کے بارے میں ہم یہ کہتے ہیں کہ قرآن نے وہاں فرق کو ملحوظ رکھنا ضروری قرار دیا ہے، مثلاً نکاح کے رشتے کے معاملے میں یا وراثت کے حصوں کے معاملے میں یہ بات بیان ہوئی ہے، وہاں پر بھی اگر اس قانون کے نتیجے میں کسی خاص صورت میں، کسی خاص معاملے میں کوئی حقیقی مشکل پیدا ہو جاتی ہے، کوئی ایسا مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے جو عدل

وانصاف کے اور fairness کے عمومی تصورات سے ٹکرا رہا ہے تو یہ بھی خود دین سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ خدا یا اس کے رسول کا بیان کردہ کوئی قانون جو عمومی طور پر اور اصولی طور پر حکمت پر مبنی ہے اور درست ہے، اگر کسی خاص وجہ سے، کسی خاص صورت حال میں، کسی اضافی وجہ سے وہ بے انصافی کا یا کوئی زیادتی پیدا کرنے کا موجب بن رہا ہو تو اس کی پوری گنجائش ہے کہ آپ اجتہاد کریں اور اس خاص دائرے میں، اس خاص معاملے میں ایسا طریقہ اختیار کریں جس سے بے انصافی دور ہو جائے۔

مثلاً یہ دیکھیں کہ قرآن نے کہا ہے کہ طلاق مرد دے گا۔ رشتۂ نکاح تو عورت کی مرضی سے ہی قائم ہوگا، لیکن عورت کو اس کی اجازت نہیں ہے کہ وہ ازخود رشتۂ نکاح کو ختم بھی کر دے۔ ایسا نہیں کہ وہ نکاح کو ختم کرنے میں بھی equal footing پر کھڑی ہے۔ قرآن سے ایسا معلوم نہیں ہوتا۔ مرد کو یہ حق ہے کہ وہ رشتۂ نکاح ختم کر سکتا ہے، عورت ازخود یہ رشتہ ختم نہیں کر سکتی۔ اب یہ جو اختیار اللہ نے مرد کو دیا ہے، وہ ان شرائط کے ساتھ ہے کہ جب کسی وجہ سے مرد اور عورت کے مابین اخلاقی حدود کے دائرے میں نباہ ممکن نہ ہو اور عورت اس کے ساتھ نہ رہنا چاہتی ہو تو مرد کی یہ اخلاقی ذمہ داری ہے کہ وہ لین دین کے مالی معاملات کو نمٹا کر اس کو فارغ کر دے۔ عورت کو تنگ کرنا یا عورت کا شوہر کا دست نگر اور مجبور بنا کر رکھنا اس حکم کا منشا نہیں ہے۔ یہ مقصود نہیں ہے کہ خاوند کو ایسا اختیار حاصل ہو جائے جس کے نتیجے میں بیوی کو بالکل اس کے رحم وکرم پر چھوڑ دیا جائے۔ یہ بھی خود قرآن سے بالکل واضح ہے۔ چنانچہ اگر ایسی صورت حال پیدا ہو جائے کہ شوہر اپنے اس اختیار کو غلط استعمال کرنے لگیں، ایسی صورت حال پیدا ہو جائے کہ عورتوں کے لیے جائز حدود میں مطالبہ کر کے بھی طلاق لینا مشکل ہو جائے تو دین کے اصولوں کی رو سے اس کی پوری گنجائش ہے کہ آپ اجتہاد کریں اور عورت کے لیے نکاح کو ختم کرنے کا حق دینے کی کوئی مناسب صورت نکالیں۔

مثال کے طور پر ہمارے فقہا نے بہت پہلے اس کی ایک صورت یہ نکالی تھی کہ خاوند اپنا حق

طلاق عورت کو تفویض کر دے۔ گویا اگر عورت یہ کہتی ہے کہ تمھیں جو طلاق کا حق ہے، وہ تم مجھے دے دو یا خاوند از خود اسے یہ حق دے دیتا ہے تو اس کی قانونی طور پر گنجائش موجود ہے۔ اس اصول پر آپ آج اجتہاد کر سکتے ہیں، لیکن کچھ شرائط کے ساتھ۔ اس کی صورت عملاً یہ بھی نہیں بن جانی چاہیے کہ قرآن جو فرق ملحوظ رکھنا چاہتا ہے، وہ سرے سے ہی ختم ہو جائے۔ کچھ شرائط کے ساتھ، اور اس بات کو ملحوظ رکھتے ہوئے کہ خاوند کا جو حق ہے طلاق دینے کا اور اس کی مرضی کے بغیر عورت کے جدا نہ ہونے کا، اس کا غلط استعمال نہ ہو، بیوی کے لیے حق تفریق کی گنجائش نکالی جا سکتی ہے۔ اس کے لیے آپ نکاح نامے میں کوئی شرط لگانا چاہیں، اس کے لیے آپ عدالت کو اختیار دینا چاہیں، اس کے لیے آپ کوئی اور طریقہ اختیار کریں، مقصود یہ ہے کہ قرآن نے مرد کو جو بظاہر یک طرفہ اختیار دیا ہے، اس کے غلط استعمال سے جو بے انصافی پیدا ہوتی ہے، وہ نہ ہونے پائے۔ اس کے لیے جو بھی مناسب طریقہ آپ اختیار کریں، اس کی دین و شریعت کی رو سے پوری گنجائش موجود ہے۔

اسی طرح سے وراثت کے حصوں کا معاملہ ہے۔ اللہ نے اولاد میں جو تفریق بیان کی ہے، وہ خود قرآن کے بیان کی رو سے منفعت کے اصول پر مبنی ہے۔ عملاً کئی دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ اولاد میں سے لڑکے ماں باپ کے لیے اس طرح خدمت کا اور منفعت کا ذریعہ نہیں بنتے جبکہ بعض صورتوں میں خواتین زیادہ بن جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر ماں باپ نے زندگی کا وہ حصہ جس میں انھیں خدمت چاہیے تھی، بیٹی پر انحصار کرتے ہوئے گزارا اور بیٹوں نے ان کی خدمت نہیں کی تو اس صورت حال میں خود حکم کی علت کی رو سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس معاملے میں بیٹوں کی ذمہ داری کی بنیاد پر ان کے لیے جو زیادہ حصہ مقرر کیا گیا تھا، اس کو یہاں کیسے ملحوظ رکھا جائے؟ ایسی صورت میں میرے نزدیک ان فقہی آرا سے راہ نمائی لینی چاہیے جو ورثا کے حق میں بھی وصیت کے جواز کی قائل ہیں۔ مرنے کے بعد سارے بچوں میں خدا کے بتائے ہوئے تناسب کے مطابق ترکہ تقسیم کیا جائے، لیکن اگر ماں باپ محسوس کرتے ہیں کہ میری خدمت فلاں بیٹے یا بیٹی نے زیادہ

کی ہے تو وہ وصیت کے اختیار کو استعمال کریں اور خدا کے مقرر کیے ہوئے حصوں سے الگ اس کی خدمت کی بنیاد پر یا اس کی کسی ضرورت کی بنیاد پر انصاف کی حدود کے اندر، جتنا مناسب سمجھیں، اس کے لیے کچھ وصیت کر دیں تا کہ اس نے جو خدمت کی ہے جو دوسرے لوگوں نے نہیں کی، اس کا کچھ نہ کچھ صلہ اس کو مل جائے۔

اسی طرح اگر اولاد میں سے کسی نے بالکل نافرمانی کا رویہ اختیار کر لیا ہے اور خدمت کے معاملے میں اپنے امکان کی حد تک بھی کوئی حصہ نہیں ڈالا تو ماں باپ کو یا کسی دوسرے مورث کو اس کا حق ہونا چاہیے کہ وہ ان کو exclude کر دیں جس کو ہم عاق کرنا کہتے ہیں۔ تاہم اس کی معقول وجوہ ہونی چاہییں اور اس پر عدالت کو نظر ثانی (judicial review) کا بھی اختیار ہونا چاہیے۔ عدالت یہ دیکھے کہ کیا واقعتاً اس بچے نے خدمت نہیں کی اور کیا وہ قطع تعلقی کرتے ہوئے اس درجے میں ماں باپ کی حق تلفی کا مرتکب ہوا ہے کہ اسے وراثت سے محروم کر دیا جائے؟ ان شرائط کے ساتھ میرے نزدیک ایسے ناہنجار وارثوں کو عاق کرنے کی پوری گنجائش موجود ہے۔ اس مسئلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے راہ نمائی ملتی ہے کہ قاتل کو مقتول کی وراثت میں حصہ نہیں ملے گا۔ یہ قطع تعلق کی انتہائی صورت ہے۔ جب ایک شخص نے اپنے باپ کو یا باپ نے اپنے بیٹے کو قتل کر دیا تو اب ان کے مابین رشتہ داری کی جو منفعت تھی، وہ بالکل ختم ہو گئی، چنانچہ اس پر مبنی حقوق بھی ختم ہو جانے چاہییں۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے نافرمان اور ناہنجار اولاد کا معاملہ بھی سمجھا جا سکتا ہے۔

تو چوتھا نکتہ یہ ہے کہ خدا نے بعض جگہ پر حقوق یا اختیارات میں جو فرق قائم کیا ہے، وہ بھی ان شرطوں کے ساتھ مشروط ہے کہ اس کے نتیجے میں عملی طور پر کوئی بے انصافی، کوئی زیادتی وجود میں نہ آئے۔ اگر کہیں وجود میں آتی ہے یا اس کا امکان ہے تو اجتہاد کرتے ہوئے اس صورت حال کو درست کرنا اور شریعت کی روح کو سامنے رکھتے ہوئے کوئی متبادل طریقہ تجویز کرنا اللہ تعالیٰ کے منشا کے عین مطابق ہوگا۔

یہ اس پورے مسئلے کے بارے میں میری گزارشات ہیں۔ اقول قولی هذا واستغفر الله لی ولکم ولسائر المسلمین۔

سوال:

مرد خود کما سکتے ہیں جبکہ خواتین نہیں کماتیں۔ اس لحاظ سے ان کو ترکے میں مردوں کی بہ نسبت میں زیادہ حصہ ملنا چاہیے نہ کہ کم۔

جواب:

دیکھیں، حکم کی علت پہلے متعین کرنی پڑتی ہے۔ آدمی کے مرنے کے بعد اس کا مال جو لوگوں کو ملنا ہے تو آپ کس principle پر ان کو دیں گے؟ اگر تو اصول یہ ہے کہ جو زیادہ ضرورت مند ہے، اس کو زیادہ ملنا چاہیے تو پھر آپ کی بات درست ہے۔ قرآن نے تو بیان کیا ہے کہ وہ ترکے کو ضرورت اور حاجت کے اصول پر تقسیم نہیں کر رہا۔ وہ منفعت کے اصول پر کر رہا ہے۔ جس رشتہ دار سے دنیا میں، معاشرے میں رہتے ہوئے انسان کو زیادہ منفعت مل سکتی ہے، بالقوۃ یا بالفعل، قرآن چاہتا ہے کہ اس کو زیادہ ملے۔ یہ تقسیم ضرورت کے اصول پر نہیں ہے۔ ضرورت کے دائرے میں اس نے آپ کو وصیت کا حق دیا ہے۔ تو اصل میں اصول بدل گیا ہے۔ اصول اگر وہ ہوتا تو آپ کی بات ٹھیک تھی۔ قرآن کہتا ہے کہ ترکے کی تقسیم کا اصول اللہ کے نزدیک یہ نہیں ہے۔ اصول یہ ہے کہ جس سے زیادہ منفعت مل رہی ہے، اس کو زیادہ حصہ ملے گا۔

سوال:

مرد اور عورتوں کے حصوں میں فرق کی جو حکمت آپ نے بیان کی ہے، وہ سمجھ میں نہیں آتی۔

جواب:

دیکھیں، جب بھی کسی دینی حکم کو ہم سمجھتے ہیں یا اس کو interpret کرتے ہیں تو اس کے دو مرحلے ہوتے ہیں۔ پہلا مرحلہ ہوتا ہے حکم کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کا۔ دین میں ترتیب یوں نہیں ہے کہ پہلے آپ حکم کا rationale سمجھیں اور پھر اس کو قبول کریں۔ اس کے برعکس دین

میں آپ پہلے حکم کو مانتے ہیں کہ یہ خدا کا حکم ہے اور پھر اس کی حکمت سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مثلاً اگر وراثت میں خدا کا حکم نہ ہوتا تو ہم بالکل آزاد ہوتے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ایک روایت میں یہ بھی بیان کیا ہے کہ بچوں میں جب تحفے تحائف تقسیم کرو تو برابری ملحوظ رکھا کرو۔ بیٹے اور بیٹی میں امتیاز نہیں ہونا چاہیے، بلکہ آپ نے اپنا رجحان یہ بیان کیا کہ اگر برابری کا اصول مانع نہ ہوتا تو میرا یہ جی چاہتا تھا کہ میں بیٹیوں کو زیادہ دوں۔ تو اگر یہاں وراثت کے معاملے میں خدا نے اپنا اصول بیان نہ کیا ہوتا کہ اس اصول پر ترکہ تقسیم ہونا چاہیے اور حصوں کا تناسب نہ بیان کیا ہوتا تو ہمیں یہ فیصلہ کرنے کا پورا حق ہوتا کہ چونکہ ضرورت عورت کو زیادہ ہے، اس لیے ہم اس کو زیادہ دیں گے۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ ایک معاملے میں اللہ نے اپنا فیصلہ سنا دیا ہے۔ پہلے تو ہم نے اس کو ماننا ہے۔ اس کے بعد ہم اس کو سمجھنے کی کوشش کریں گے۔ جتنا سمجھ میں آ جائے، اچھا ہے۔ اللہ کے ہر حکم میں کوئی نہ کوئی حکمت ضرور ہوتی ہے، لیکن وہ پوری طرح ہماری سمجھ میں بھی آ جائے، یہ ضروری نہیں۔ ایسی چیزیں موجود ہیں جو پوری طرح انسانی عقل کی گرفت میں نہیں آتیں۔ اگر حکمت سمجھ میں نہ آئے تو یہ نہیں کہیں گے کہ ہم نہیں مانتے، بلکہ یہ ایمان ہونا چاہیے کہ ان اللہ کان علیما حکیما۔ اللہ نے یہ بات اسی لیے کہہ دی ہے کہ اللہ زیادہ علم والا اور حکمت والا ہے۔ اللہ نے یہ بھی کہہ دیا ہے کہ تم اصل میں یہ طے ہی نہیں کر سکتے کہ کس رشتہ دار کا حصہ کتنا ہونا چاہیے۔

سوال:

جب بیٹے اور بیٹیاں دونوں موجود ہوں تو منفعت کے اصول کے تحت ان میں فرق کرنا تو سمجھ میں آتا ہے، لیکن اگر بیٹے موجود ہی نہ ہوں اور صرف بیٹیاں ہوں تو پھر بیٹیوں کو کیوں کم حصہ دیا گیا ہے؟

جواب:

اس کی وجہ یہ ہے کہ فی نفسہ بیٹوں سے جو منفعت ملتی ہے، وہ چونکہ بیٹیوں سے زیادہ ہے، اس

لیے قرآن کہتا ہے کہ اگر صرف بیٹے ہیں تو سارا مال ان کو مل جائے گا، لیکن بیٹے موجود نہیں ہیں تو بھی فی نفسہ بیٹیوں کی منفعت چونکہ اس درجے کی نہیں ہے جو بیٹوں سے والدین کو ملتی ہے، اس لیے سارا مال بیٹیوں کو نہ دے دیا جائے۔ اگر ایک بیٹی ہے تو نصف اور اگر دو یا دو سے زیادہ ہیں تو دو تہائی ان کو دے دیا جائے۔ باقی مال کے بارے میں اس صورت میں قرآن یہ چاہتا ہے کہ بیٹیوں کے علاوہ جو دوسرے رشتہ دار ہیں، ان کو دینا چاہیے۔

سوال:

بیٹی کو بیٹے کے مقابلے میں کم حصہ دینے کی وجہ کیا یہ نہیں کہ بیٹی جب بیاہ کر اگلے گھر چلی جائے گی تو اس کو کچھ حصہ اپنے شوہر کے ترکے میں سے بھی مل جائے گا اور اس طرح ماں باپ سے ملنے والے تھوڑے حصے کی تلافی ہو جائے گی؟

جواب:

سب سے پہلے غالباً علامہ اقبال نے یہ بات کہی کہ عورت کو چونکہ شوہر کی طرف سے بھی حصہ مل جاتا ہے، اس لیے اس کے حصوں میں توازن پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن بات یہ ہے کہ اپنے حکم کا underlying principle قرآن نے خود بیان کیا ہے۔ قرآن یہ نہیں کہہ رہا کہ چونکہ خاتون کو اگلے گھر سے حصہ مل جائے گا، اس لیے یہاں اسے آدھا دے دو۔ ہو سکتا ہے آگے جا کر اس کو کچھ بھی نہ ملے۔ قرآن تو سادہ بات کہہ رہا ہے کہ آپ کو اپنے بیٹے سے جو منفعت دنیا میں عام حالات میں ملتی ہے، وہ چونکہ زیادہ ہے، اس لیے آپ کے مال سے اس کو حصہ بھی زیادہ ملنا چاہیے۔ بیٹی سے آپ کو جو منفعت دنیا میں ملتی ہے، وہ اس کے مقابلے میں کم ہے۔ اب وہ کتنی کم ہے، اس کی پیمائش کا ہمارے پاس کوئی معیار نہیں۔ اس لیے خود قرآن نے متعین کر دیا کہ تم نہیں طے کر سکتے کہ کتنا فرق ہے۔ خدا کا فیصلہ یہ ہے کہ وہ بیٹے سے آدھی ہے، اس لیے تمہارے مال سے اس کو حصہ کم ملنا چاہیے۔ قرآن کی بات بالکل سادہ ہے۔ اسی کو حکم کا rationale بنانا چاہیے، بجائے اس کے کہ ہم وہ چیزیں بیان کریں جو یقینی نہیں ہیں اور جن کا خود قرآن نے ذکر بھی نہیں کیا۔

سوال:

حدیث میں ہے کہ مرنے والے کوکسی وارث کے حق میں وصیت کرنے کا اختیار نہیں۔

جواب:

ہر بات کا ایک پس منظر ہوتا ہے۔قرآن نے جب پہلے وراثت کے بارے میں احکام دیے تو اولاد کوتو سب ہی دیتے تھے،لیکن اولاد کے علاوہ والدین یا دوسرے رشتہ داروں کو کچھ حصہ نہیں ملتا تھا تو قرآن نے پہلے مرحلے میں اس کا پابند کیا کہ جن لوگوں کی موت قریب ہو،مرنے سے پہلے ان پر لازم ہے کہ وہ ان سب کے حق میں وصیت کر کے جائیں، کیونکہ سوسائٹی میں جو دستور چلا آ رہا ہے، وہ یہ نہیں تھا۔ دستور یہ تھا کہ ساری جائیداد اولاد بلکہ اولاد میں سے بھی صرف لڑکوں کو مل جائے۔تو قرآن نے ہدایت کی کہ مرنے والا وصیت کر کے جائے کہ صرف اولاد کو نہیں، بلکہ میرے والدین کواور دوسرے رشتہ داروں کو بھی اتنا اتنا حصہ ملے گا۔ابتدا میں قرآن نے صرف اتنی بات کہی ہے۔

اس کے بعد اگلے مرحلے پر قرآن نے یہ کہا ہے کہ ملنا تو سب کو ہے۔اولاد کو بھی ملنا ہے، بیوی کو بھی ملنا ہے، بہن بھائیوں کو بھی ملنا ہے، البتہ کس تناسب سے ملنا چاہیے؟ وہ خدا نے خود متعین کر دیا کہ اس تناسب سے حصے تقسیم کر دیے جائیں۔اس تناظر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشادفرمایا کہ اب جب ورثا کے حصے خدا نے خود متعین کر دیے ہیں تو اب کسی وارث کے لیے اس سے ہٹ کر کوئی الگ وصیت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ انسان خدا کی تقسیم پر راضی نہیں۔مثلاً خدا نے کہا ہے کہ بھائی کو اتنا ملے۔اب کوئی آدمی یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں تو بھائی کو اتنا دینا چاہتا ہوں۔ اب اس وارث کے حق میں وصیت کا حق اس کے پاس نہیں ہے۔اس پس منظر میں یہ بات بالکل ٹھیک ہے۔جس صورت کی ہم بات کر رہے ہیں، وہ اس سے مختلف ہے۔اگر محض قرابت داری کے علاوہ کسی دوسری بنیاد پر، مثلاً کسی مخصوص وارث کی ضرورت اور احتیاج کے پیش نظر یا کسی اور معقول وجہ سے اس کے لیے مقررہ حصے کے علاوہ کوئی وصیت کی جائے تو یہ شرعی ممانعت کے خلاف

نہیں ہوگا۔ چنانچہ دیکھیے، قرآن مجید نے سورۂ بقرہ کی آیت ۲۴۰ میں خود اس کی تاکید کی ہے کہ مرنے والے کو چاہیے کہ وہ اپنی بیوی کے بارے میں یہ وصیت کرکے جائے کہ اس کے مرنے کے بعد ایک سال تک اسے اسی گھر میں رہنے دیا جائے اور اسے سامان زندگی بھی فراہم کیا جائے۔ فقہا عام طور پر اس کے قائل ہیں کہ یہ ہدایت ترکے میں ورثا کے حصے متعین ہونے کے بعد منسوخ ہوگئی ہے، لیکن فقہا کو یہ رائے اس لیے قائم کرنا پڑی کہ انھوں نے وراثت میں متعین حصہ ملنے کا مطلب یہ سمجھا کہ اب کسی زائد ضرورت کی بنا پر بھی کسی وارث کے لیے وصیت نہیں کی جاسکتی، حالانکہ قرآن کی یہ ہدایت ایک مستقل اصول پر مبنی ہے جس پر حصوں کی متعین تقسیم کا حکم اثر انداز نہیں ہوتا۔ قرآن نے بیوہ کے لیے ایک سال تک سامان زندگی کی وصیت کرنے کی ہدایت دراصل اس کی ضرورت و احتیاج اور مخصوص حالات کے پیش نظر دی ہے اور اس کے لیے یہ انتظام میت کے ترکے میں سے وراثت کے متعین حصے کے علاوہ ہی کیا جائے گا۔

قرآن کی اس ہدایت سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ رشتہ داری سے ہٹ کر ایسی اضافی وجوہ، مثلاً ضرورت و احتیاج، ہوسکتی ہیں جن کے پیش نظر وارث کے حق میں معمول کے حصے کے علاوہ زائد مال کی وصیت بھی کی جائے۔ ضرورت احتیاج پر ہم خدمت کو بھی قیاس کر سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر مرنے والا اگر یہ چاہے کہ اپنے کسی دوست کے لیے وصیت کر جائے جس نے زندگی کے آخری ایام میں اس کی بڑی خدمت کی اور اس کے ساتھ بہت معاونت کی تو اس کو پورا حق ہے۔ یہ کسی رشتہ داری کی بنیاد پر نہیں، بلکہ اس کو اس سے جو فائدہ ملا، اس کے صلے کے طور پر ہے۔ جب کسی دوست کے لیے، کسی اجنبی کے لیے خدمت کی بنا پر وصیت کی جاسکتی ہے تو وہی خدمت اور وہی منفعت اگر رشتہ داروں میں سے کسی نے معمول کی ذمہ داریوں سے ہٹ کر کی ہو تو وہ کیوں اس کو اس کا مستحق نہیں بناتی کہ اس کے حق میں زائد وصیت کی جائے؟ آپ کا ایک بیٹا بیرون ملک چلا گیا۔ اس نے اس طرح سے آپ کی خدمت نہیں کی جیسے آپ کے ساتھ رہنے والے بیٹے نے کی ہے تو آپ کا یہ حق بنتا ہے کہ پاس رہ کر خدمت کرنے والے بیٹے کے حق میں زائد وصیت کر

دیں۔ رشتہ داری کی بنیاد پر سب بیٹوں کو یکساں حصہ ملے گا، اس لیے کہ بیٹا وہ بھی ہے، بیٹا وہ بھی ہے، لیکن خدمت کے صلے میں ایک بیٹے کو کچھ زائد دے دیا جائے تو یہ ایک بالکل معقول اور مبنی برانصاف بات ہوگی۔

گویا اصول یہ ہے کہ قرابت داری کے علاوہ اگر کوئی زائد وجہ ہے جو اس کا تقاضا کرتی ہے تو آپ ایسا کر سکتے ہیں۔ ایک بچے نے خدمت زیادہ کی ہے یا کسی بچے کے بارے میں آپ سمجھتے ہیں کہ وہ معاشی طور پر ذرا پیچھے رہ گیا ہے اور اس کو زیادہ ضرورت ہے تو اس کے حق میں وصیت کر سکتے ہیں۔ ہاں، عام حالات میں نہیں کر سکتے۔ اسی طرح اس اختیار کے غلط استعمال کا امکان بھی چونکہ موجود ہے تو کچھ نہ کچھ شرائط لگانی پڑیں گی۔ مثلاً آپ اس کا ایک کیس بنا کر جج کو بھیج دیں کہ یہ میرے فیصلے کی وجوہ ہیں اور میں اس بنیاد پر یہ وصیت کر رہا ہوں۔ جج اس کی توثیق کر دے تو ٹھیک ہے۔ معقول شرائط کے ساتھ کسی وارث کے حق میں وصیت کی گنجائش تسلیم کرنے کی بات حدیث کے منافی نہیں ہے۔

سوال:

جو بیٹا ماں باپ کو چھوڑ کر بیرون ملک چلا گیا ہو، کیا اس کے حصے میں کمی کی جا سکتی ہے؟

جواب:

جو بیٹا بیرون چلا گیا ہے، اس کے حصے میں کمی نہیں کی جا سکتی، اس لیے کہ وہ تو اس کو ملنا ہے بیٹا ہونے کی بنیاد پر۔ بیٹا تو وہ ہے ہی، الا یہ کہ نافرمان ہو اور اس نے رشتہ داری کے جو حقوق ہیں، ان کو پامال کیا ہو۔ پھر تو میرے نقطۂ نظر کے مطابق اسے محروم کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر اس کا رویہ نافرمانی کا نہیں ہے، اس نے معمول کے تعلقات کو بحال رکھا ہے، اپنی بساط کے مطابق کچھ نہ کچھ آپ کی خدمت بھی کرتا رہا ہے تو پھر اس کو حصہ پورا ملے گا۔ دوسرے بیٹے کے حق میں، جس نے زیادہ خدمت کی ہے، وصیت کرنے کو پہلے بیٹے کے حصے میں کمی کرنا نہیں کہتے۔ حصہ تو اس کو برابر ملے گا۔ آپ کا یہ اختیار ہے کہ آپ اپنے مال میں سے ایک حصہ اپنی مرضی سے جس کو چاہیں،

دے دیں۔اس حق کواستعمال کرتے ہوئے آپ اس بیٹے کے لیے الگ سے وصیت کر جائیں۔ یہ حصہ دینے کے بعد جو مال بچ جائے گا، وہ سب ورثا میں برابر تقسیم ہو جائے گا۔

سوال:

مرنے والے کو کس حد تک اپنے مال کے بارے میں وصیت کرنے کا اختیار حاصل ہے؟

جواب:

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی کوئی قانونی حد تو بیان نہیں کی اور کوئی legal instruction آپ نے نہیں دی، البتہ بعض روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی خواہش یہ تھی کہ وصیت کا اختیار کم سے کم استعمال کیا جائے اور زیادہ سے زیادہ مال وارثوں کو ہی جانا چاہیے۔ایک صحابی نے یہ خواہش ظاہر کی کہ میں سارا مال اللہ کے راستے میں دے دینا چاہتا ہوں۔آپ نے اس کی اجازت نہیں دی۔انھوں نے کہا کہ آدھے کی اجازت دے دیجیے۔آپ نے نہیں دی۔انھوں نے کہا کہ ایک تہائی کا اختیار تو دے ہی دیں۔آپ نے فرمایا کہ ٹھیک ہے، لیکن ایک تہائی بھی بہت زیادہ ہے۔اب یہ بات ایسے اسلوب میں بیان ہوئی ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے زیادہ کی اجازت دینے کو پسند نہیں کرتے۔اس سے فقہا یہ حکم infer کرتے ہیں کہ ایک تہائی تک وصیت کا اختیار ہے، اس سے زیادہ نہیں۔روایت میں یہ بات کسی قانونی حکم یا پابندی کے انداز میں بیان نہیں ہوئی، لیکن فقہا نے اس کو ایک قانونی شکل دے دی ہے اور اس پر کم وبیش ان کا اتفاق ہے کہ اس سے زیادہ مال کی وصیت نہیں کی جا سکتی۔میرے نزدیک اگرچہ حدیث میں یہ تحدید قانونی انداز میں بیان نہیں ہوئی، لیکن فقہا کا استنباط غلط نہیں ہے، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جس اسلوب میں یہ بات ارشاد فرمائی ہے، اس سے لگتا ہے کہ ایک تہائی وہ زیادہ سے زیادہ مقدار ہے جس کی وصیت کیے جانے کو آپ نے گوارا کیا۔تو اگرچہ یہ strictly legal نہیں ہے، لیکن بہرحال اس سے یہ منشا تو سمجھ میں آتا ہے کہ غیر ورثا کے حق میں وصیت کا حق کم سے کم ہی استعمال کیا جانا چاہیے اور زیادہ سے زیادہ مال ورثا کو جانا چاہیے۔

سوال:

کیا نکاح کے وقت مرد کو چاہیے کہ وہ عورت کو طلاق کا حق تفویض کر دے؟

جواب:

میں نے یہ نہیں کہا کہ یہ کوئی بہت آئیڈیل شکل ہے۔ میں نے یہ عرض کیا ہے کہ اس کی گنجائش ہمارے فقہا بہت شروع سے مان چکے ہیں۔ اس کی گنجائش موجود ہے کہ خاوند اپنا حق عورت کو دے دے۔ لڑکی نکاح کے وقت طلاق کا حق مانگ سکتی ہے، لیکن عام حالات میں یہ خاوند کی رضامندی سے مشروط ہے کہ وہ بیوی کو حق طلاق تفویض کرتا ہے یا نہیں کرتا۔ قانون اس کو پابند نہیں کرتا۔ لڑکی مطالبہ کرے تو شوہر کہہ سکتا ہے کہ میں یہ حق نہیں دیتا۔ ایسی صورت میں اگر مصلحت کا تقاضا ہو تو ریاست قانون کا اختیار استعمال کرتے ہوئے خاوند کو پابند کر سکتی ہے۔ قانون اس کا پورا اختیار رکھتا ہے کہ کسی بھی فرد کے حق کو restrict کر دے یا کسی بھی فرد کو ایسا حق جو عام طور پر اس کو حاصل نہیں ہوتا، مخصوص صورت حال میں وہ حق اس کو دے دے۔ تو اگر آپ ایک قانونی پابندی لگا دیں کہ ہر نکاح کے موقع پر خاوند اپنا حق طلاق ان ان شرائط کے ساتھ بیوی کو دے دے تو میرے نزدیک فقہی طور پر اس کی گنجائش موجود ہے۔

یہاں چونکہ بیوی کی طرف سے بھی اس حق کے غلط استعمال کا احتمال ہے اور یہ یقینی نہیں کہ ہر عورت اس حق کا استعمال انصاف سے ہی کرے گی، اس لیے کچھ شرائط بھی لگانی پڑیں گی۔ اگر آپ مطلق طور پر عورت کو حق طلاق دے دیں تو جو سوء استعمال آپ مرد کی طرف روکنا چاہتے ہیں، اس کا امکان عورت کی طرف بھی ہے۔ اگر خاتون کو آپ علی الاطلاق، بالکل absolute right دے دیتے ہیں کہ وہ جب چاہے، مرد سے الگ ہو جائے تو رشتہ نکاح کی وہ اصل ہیئت بھی قائم نہیں رہے گی جو اللہ نے قائم کی ہے اور غلط استعمال کی مثالیں بھی خواتین کی طرف سے زیادہ سامنے آئیں گی۔ اس لیے عورت کو حق تفریق کے استعمال کا موقع دینے میں کچھ نہ کچھ restrictions لگانا بہرحال ضروری ہے۔

اس سلسلے میں مثال کے طور پر یہ شرط لگائی جاسکتی ہے کہ بیوی اگر کسی موقع پر یہ مطالبہ کرے کہ مجھے طلاق چاہیے اور بیوی کا باپ یا سرپرست یا خاندان کا کوئی دوسرا ذمہ دار آدمی اس مطالبے کی توثیق کردے کہ ہاں اس کا مطالبہ بجا ہے تو پھر خاوند پابند ہوگا۔ اسی طرح اس مشکل کے حل کے لیے مالکی فقہا کی رائے سے بھی استفادہ کیا جاسکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید نے سورۂ نساء کی آیت ۳۵ میں میاں بیوی کے مابین تنازع اور عدم موافقت کی صورت میں تصفیے کے لیے دونوں خاندانوں کی طرف سے جو حکم (Arbiters) مقرر کرنے کی ہدایت کی ہے، ان کا دائرۂ اختیار صرف صلح کرانے اور میاں بیوی کو سمجھانے بجھانے تک محدود نہیں، بلکہ اگر اصلاح احوال کی پوری کوشش کے بعد وہ یہ محسوس کریں کہ میاں بیوی کے مابین نباہ نہیں ہوسکتا تو انھیں یہ بھی اختیار ہے کہ وہ دونوں کے مابین تفریق کردیں، چاہے فریقین نے انھیں واضح طور پر اس کا اختیار نہ دیا ہو اور ان کے فیصلے کے نتیجے میں قانونی طور پر طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ مالکیہ کی یہ رائے فقہی طور پر اور عملی مشکلات کے تناظر میں بہت قابل غور ہے اور اگر اس کو قانونی شکل دی جاسکے تو ہمارے ہاں عام طور پر خواتین کو طلاق کے حصول میں جن بے جا رکاوٹوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے، اس کا ایک معقول حل نکل سکتا ہے۔

سوال:

اسلام میں خلع کا کیا تصور ہے؟ واضح فرمادیں۔

جواب:

خلع یہ ہے کہ عورت کسی وجہ سے خاوند کے ساتھ نہیں رہنا چاہتی اور وہ خاوند سے کہتی ہے کہ مجھے طلاق دے دو، جبکہ میں اتنا مال تمھیں دے دیتی ہوں۔ طلاق کے بدلے میں مالی عوض لینے کا جو جواز سمجھ میں آتا ہے، وہ یہ ہے کہ میاں بیوی کے مابین نباہ ممکن نہیں اور خاوند بھی یہ سمجھ رہا ہے کہ نباہ نہیں ہوسکتا، لیکن مسئلہ یہ ہے کہ خاوند نے شادی بیاہ کے موقع پر یا اس کے بعد بہت سے تحفے تحائف بیوی کو دے رکھے ہیں اور وہ یہ سوچتا ہے کہ اب یہ سارے کا سارا اس کے ساتھ ہی چلا

جائے گا۔ اصولی طور پر تو جو کچھ وہ دے چکا ہے، وہ عورت کا ہو چکا ہے۔ شوہر اسے واپس لینے کا حق نہیں رکھتا، لیکن اگر نباہ نہیں ہو رہا اور جدائی کے فیصلے میں رکاوٹ صرف یہ دیا ہوا مال ہے تو قرآن اس موقع پر یہ ہدایت کرتا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ عورت نے جو کچھ لیا ہوا ہے، وہ واپس کر دے اور خاوند سے طلاق لے لے۔ فقہا اسی لیے یہ بات کہتے ہیں کہ خاوند کے لیے طلاق کے عوض کے طور پر اس سے زیادہ مال بیوی سے لینا پسندیدہ نہیں جتنا اس نے اس کو دے رکھا ہے۔

خلع میں یہ ہوتا ہے کہ عورت طلاق کا مطالبہ کرتی ہے۔ اگر تو معاملہ آپس میں ہی طے ہو گیا اور خاوند نے طلاق دے دی تو بات ختم ہو گئی۔ نہیں تو عورت قاضی کے پاس چلی جائے گی کہ میں طلاق لینا چاہتی ہوں، جیسے ایک خاتون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور کہا کہ میں اپنے خاوند کے ساتھ نہیں رہ سکتی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاملہ طے کروا دیا کہ تم نے فلاں فلاں چیز جو خاوند سے لی ہے، وہ اس کو واپس کر دو اور خاوند سے کہا کہ تم اسے طلاق دے دو۔

سوال:

نشوز سے کیا مراد ہے؟

جواب:

نشوز کی کوئی متعین صورت شریعت نے نہیں بتائی۔ اس کی تعیین مختلف ثقافتوں کے لحاظ سے مختلف ہو گی۔ اس کو ایک سادہ مثال سے سمجھا جا سکتا ہے۔ بخاری میں سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کی روایت بیان ہوئی ہے کہ جب مہاجرین مکہ سے مدینہ آئے تو مکہ میں کلچر مختلف تھا اور بیوی کا مرد کی کسی بات پر اس کو retort کرنا یا اس کو جواب دینا بڑی معیوب بات سمجھی جاتی تھی۔ یہ بات گستاخی سمجھی جاتی تھی کہ خاوند نے ایک بات کی اور بیوی نے آگے سے اس کا جواب دے دیا۔ (گویا مکہ کے کلچر کے لحاظ سے یہ 'نشوز' تھا کہ بیوی اپنے خاوند کو ترکی بہ ترکی جواب دے۔) سیدنا عمر کہتے ہیں کہ ہم جب مدینہ آئے تو وہاں انصار کے ہاں ماحول مختلف تھا۔ عورتیں شوہروں سے بحث بھی کر لیتی تھیں، جواب بھی دے لیتی تھیں۔ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج کے واقعات

آپ حدیثوں میں پڑھیں، وہ بڑے دلچسپ ہیں۔ یہاں آ کر اختلاط ہوا اور ہماری عورتوں نے انصار کی عورتوں کے پاس آنا جانا شروع کیا، ان کے گھروں میں جا کر ان کا ماحول دیکھا تو جیسا کہ محاورہ ہے، خربوزے کو دیکھ کر خربوزہ رنگ پکڑنے لگا اور ہماری خواتین نے بھی شوہروں کو جواب دینا شروع کر دیا۔

حضرت عمر اپنا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ ایک دن میں نے گھر میں کوئی بات کی تو میری بیوی نے اس پر آگے سے مجھے جواب دے دیا۔ میں نے کہا کہ اچھا، نوبت یہاں تک پہنچ آ گئی ہے! تم یہاں کے ماحول میں آ کر بگڑ گئی ہو اور جواب دینا شروع کر دیا ہے۔ بیوی نے کہا کہ آپ ہمیں کیا کہتے ہیں، جا کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں دیکھیں۔ آپ کی بیویاں آپ سے بحث بھی کرتی ہیں اور آپ سے ناراض بھی ہو جاتی ہیں اور رسول اللہ کو منانا پڑتا ہے۔ حضرت عمر نے کہا کہ اچھا، یہ صورت حال ہے۔ میں پہلے جا کر اپنی بیٹی کی خبر لیتا ہوں۔ وہ گئے اور جا کر سیدہ حفصہ کو ڈانٹا اور کہا کہ تمھیں معلوم نہیں کہ تم کس کے گھر میں ہو؟ ان کو ڈانٹ پلا کر یہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے پاس چلے گئے۔ حفصہ تو بیٹی تھیں، وہ ڈانٹ سن کر خاموش رہیں۔ ام سلمہ کے پاس جب گئے اور ان سے پوچھا کہ کیا تم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جواب دیتی ہو تو وہ ام سلمہ تھیں۔ انھوں نے کہا کہ تم کون ہوتے ہو دخل دینے والے؟ یہ ہمارا میاں بیوی کا معاملہ ہے۔ تم ہر معاملے میں دخل دیتے ہو، اب یہاں بھی آ گئے ہو!

'نشوز' (disobedience یا defiance) یہ ہے کہ جس معاشرے میں آپ رہ رہے ہیں، وہاں کے کلچر اور norms کے لحاظ سے یہ سمجھا جائے کہ ایک عورت اپنے شوہر کا جو مقام ہے، اس کی جو حیثیت ہے اور اس کی جو اتھارٹی ہے، اس کو چیلنج کر رہی ہے۔ اب اس کا عملی مصداق پاکستان میں کچھ اور ہوگا، افغانستان میں کچھ اور ہوگا اور امریکہ میں کچھ اور ہوگا۔ قرآن نے اس کے مصداق کو متعین نہیں کیا۔ عرف کے لحاظ سے جو چیز سرکشی سمجھی جائے اور یہ دکھائی دے کہ خاتون اس جگہ پر آ گئی ہے کہ خاوند کے رشتے کو یا اس رشتے کے واجبات کو تسلیم نہیں کر رہی اور سرکشی کا

رویہ اختیار کر رہی ہے تو یہ نشوز کہلائے گا۔

سوال:

اگر کسی بات پر پہلے زمانے میں 'اجماع' ہو گیا ہے اور آج ہم اس کو بدلنا چاہتے ہیں تو اس کا طریقہ کیا ہوگا؟

جواب:

دیکھیں، جس چیز کو ہم 'اجماع' کہتے ہیں، اس کی صورت یہ نہیں ہوتی کہ کسی ایک دور میں بیٹھ کر فقہا نے یہ طے کر دیا ہو کہ ان باتوں پر ہم اتفاق کر رہے ہیں۔ مثلاً ایسا نہیں ہوا کہ کسی ایک دن بیٹھ کر صحابہ نے اجتماعی طور پر یہ فیصلہ کیا ہو کہ عورت کی دیت آدھی ہوگی، بلکہ ایسا تھا کہ اہل عرب کی ایک روایت چلی آ رہی تھی۔ اس کے مطابق صحابہ نے بھی فیصلے کیے۔ جب یہ نظائر جمع ہوتے گئے اور روایت آگے بڑھتی گئی تو ایک دور میں آ کر اہل علم کو یہ احساس ہوا کہ یہ تو سبھی یہی بات کہہ رہے ہیں، کسی کی اس سے مختلف رائے نہیں ہے تو یہ لکھ دیا گیا کہ اس مسئلے پر اجماع ہے۔ تو جو روایت اس طرح سے evolve ہوئی ہے، ظاہر ہے کہ اس میں تبدیلی بھی بتدریج ہی آئے گی۔

جہاں تک کسی نئی رائے یا فیصلے کے عملاً نافذ ہونے کا تعلق ہے تو اس میں دیکھنا پڑے گا کہ مسئلے کی نوعیت کیا ہے۔ اگر وہ کسی فرد سے متعلق ہے، مثلاً میں نے اپنے طور پر فیصلہ کرنا ہے تو میں کر لوں گا۔ اگر وہ میرے خاندان سے متعلق ہے تو معاملے کے جتنے فریق ہوں گے، ان کا اطمینان ضروری ہوگا۔ اگر وہ ریاست سے متعلق ہے اور آپ ریاست کی سطح پر ایک قانون بناتے ہوئے پہلے سے چلی آنے والی دینی تعبیر میں تبدیلی کرنا چاہتے ہیں تو پھر یہ ضروری ہے کہ معاشرے کی سطح پر لوگوں کو نئی تعبیر پر ایک عمومی اطمینان ہو۔ لوگ مطمئن ہوں کہ ہاں، یہ نئی بات ٹھیک ہے اور معاشرہ اس کو عملاً قبول کرنے کے لیے آمادہ ہو۔ اس لیے کہ اگر آپ کسی بھی معاملے میں اور خاص طور پر دین کے معاملے میں ایک ایسی بات کو نافذ کرنا چاہیں جس پر لوگ مطمئن نہیں ہیں اور اس کو دینی واخلاقی طور پر صحیح نہیں سمجھتے تو اس کا کوئی اچھا اثر نہیں پڑے گا، بلکہ منفی اثرات ہوں گے۔ تو

ہم دیکھیں گے کہ جو مسئلہ بھی زیر بحث ہے، اس کی نوعیت کیا ہے۔ اگر فرد سے متعلق ہے تو وہ خود فیصلہ کر لے گا۔ کوئی کمیونٹی ہے تو فیصلہ اس نے کرنا ہے اور اگر قانون سازی کا اور legislation کا مسئلہ ہے تو اس سطح پر اسے طے کیا جائے گا۔ مثلاً ہمارے ہاں پاکستان میں دیت کے معاملے میں جب قانون سازی کی گئی ہے تو سابقہ اجماع کو نہیں مانا گیا۔ ہمارے قانون میں دیت کی مقدار مرد اور عورت کے لیے ایک جیسی ہے۔ اس طرح کی اور بھی کئی مثالیں ہیں۔

معاشرہ، قانون اور سماجی اخلاقیات

کسی معاشرے میں شرعی احکام وقوانین کے نفاذ کی حکمت عملی کیا ہونی چاہیے؟ یہ سوال چند دوسرے اور اس سے زیادہ بنیادی نوعیت کے سوالات کا ایک حصہ ہے جن سے تعرض کیے بغیر اس سوال کے مضمرات کی درست تفہیم ممکن نہیں۔ مثلاً:

۱۔ ایک اسلامی معاشرہ کے بنیادی اوصاف وخصائص کیا ہیں اور وہ کون سی چیزیں ہیں جن کا اہتمام کرنے کا شارع نے مسلمانوں کے ایک معاشرے سے تقاضا کیا ہے؟

۲۔ معاشرے کی عمومی اخلاقی سطح اور شرعی قوانین کے مابین کیا تعلق ہے؟ آیا قانونی نوعیت کے احکام کا نفاذ ایک مطلوب اسلامی اور اخلاقی معاشرہ پیدا کرنے کی کافی ضمانت ہے یا ان احکام کی تاثیر اور افادیت بذات خود کسی اخلاقی سانچے کی محتاج ہے؟

۳۔ نفاذ شریعت کے حوالے سے معاشرے اور نظم اجتماعی کے مابین تعلق اور باہمی ذمہ داریوں اور فرائض کی نوعیت کیا ہے؟

۴۔ اگر کوئی معاشرہ مناسب اخلاقی تربیت سے محروم ہو اور نفاذ قانون کے ادارے بدعنوانی کا عنوان بن چکے ہوں، وہاں شرعی قوانین کے نفاذ کی حکمت عملی کیا ہونی چاہیے؟

مذکورہ سوالات کی ترتیب میں ایک منطقی ربط پایا جاتا ہے اور اسی ترتیب کے ساتھ ان کا جائزہ لینا ضروری ہے۔

پہلے سوال کو لیجیے:

قرآن وسنت کے نصوص میں جس معاشرے کو خدا کا مطلوب معاشرہ قرار دیا گیا ہے، اس کا

سب سے بنیادی وصف یہ ہے کہ اس پر اللہ کی عبودیت اور بندگی کی چھاپ نمایاں ہو اور لوگ نماز اور زکوٰۃ کی عبادتوں کو پورے دینی جذبے اور اہتمام کے ساتھ بجا لائیں۔ انفرادی اور اجتماعی معاہدے ایفا کیے جائیں؛ ذاتی یا گروہی مفاد کی پروا کیے اور کسی ملامت کرنے والے کی ملامت کو خاطر میں لائے بغیر حق کی گواہی دینے کا جذبہ زندہ ہو اور مسلمانوں کا اجتماعی وجود دنیا میں حق کی شہادت کا عنوان ہو؛ والدین اور اعزہ واقربا کی ضروریات وحاجات کا خیال رکھا جائے؛ یتیموں کے حقوق محفوظ ہوں؛ فحاشی اور بے حیائی ایک مبغوض چیز ہو اور اس کے فروغ کے تمام راستے مسدود کرنے کا اہتمام کیا جائے؛ نظم ریاست لوگوں کو قتل، چوری، ڈاکہ، تہمت طرازی اور جان ومال وآبرو پر تعدی کی دوسری صورتوں سے بچانے کے لیے ہمہ وقت چوکس ہو اور اس طرح کے مجرموں پر خدا کی مقرر کردہ سزائیں کسی رو رعایت کے بغیر نافذ کی جائیں؛ معاشرے میں خیر کی طرف دعوت دینے اور برائی سے روکنے کی عمومی فضا قائم ہو اور معاشرہ ہر سطح پر اس حوالے سے حساس ہو؛ لوگوں کے مقدمات کے فیصلے رشوت اور سفارش کے بجائے عدل وانصاف کی بنیاد پر کیے جائیں؛ کوئی بالا دست کسی زیر دست پر زیادتی یا اس کی حق تلفی نہ کر سکے؛ لوگوں کو اپنی اپنی قابلیتوں کے مطابق علمی وعملی ترقی کرنے اور اپنے اپنے ذوق کے میدان میں اپنی صلاحیتوں کے جوہر دکھانے کے مواقع میسر ہوں؛ دولت کی تقسیم کا نظام عادلانہ اور منصفانہ ہو اور نظم اجتماعی اس میں پیدا ہونے والی ناہمواریوں کو دور کرنے کے لیے ہمہ وقت متحرک رہے؛ خدا کی شریعت کی پاس داری کا ہر سطح پر پورا پورا اہتمام ہو اور کوئی خوف، مفاد، لالچ یا دباؤ اس پر عمل درآمد کی راہ میں حائل نہ ہونے پائے؛ اخوت، بھائی چارے، ہم دردی اور خیر خواہی کا رویہ عام ہو اور لوگ ذاتی یا گروہی ناپسندیدگی کی بنا پر ایک دوسرے کا تمسخر اڑانے، ایک دوسرے کے عیب ڈھونڈ کر ان کی تشہیر کرنے یا نسلی وقبائلی تفاخر کے امراض میں مبتلا نہ ہوں؛ دین اور دینی شعائر کا پورا پورا احترام کیا جائے؛ مساجد ومکاتب آباد ہوں اور دین کی تعلیم اور اس کی نشر واشاعت معاشرے کی بنیادی ترجیحات میں شامل ہو؛ اللہ کے دین کی نشر واشاعت اور اس کا بول بالا کرنے کے لیے جان ومال

کی قربانی کا جذبہ دلوں میں موج زن ہو؛ اقلیتی گروہوں کو جان و مال کا تحفظ اور اپنے مذہب پر عمل کرنے کی مکمل آزادی حاصل ہو اور وہ سیاسی ومعاشرتی حقوق سے پوری طرح بہرہ مند ہوں --------- مختصر الفاظ میں ایک اسلامی معاشرہ وہ معاشرہ ہے جس میں اجتماعی سطح پر اعلیٰ اخلاقی اوصاف کا رنگ غالب ہو اور خالق اور مخلوق، دونوں کے حقوق ایک اعلیٰ اخلاقی احساس ذمہ داری کے ساتھ پورے پورے ادا کیے جائیں۔

ایک حقیقی اسلامی معاشرے کے خط وخال کی یہ تفصیل پیش نظر رکھنا اس لیے ضروری ہے کہ ہمارے ہاں نفاذ شریعت کی بحث معاشرے کی اصلاح وتربیت کے حوالے سے کسی مثبت اور جامع فکری اور مذہبی غور وفکر کا نتیجہ نہیں، بلکہ اصلاً اس سیاسی کشمکش کا ایک ذیلی حصہ (bi-product) ہے جو پاکستان کے قیام کے فوراً بعد ملک کی آئینی ودستوری حیثیت کے تعین کے ضمن میں پیدا ہو گئی۔ آئندہ دستوری مراحل میں بھی نفاذ اسلام کی بحث نظری اور سیاسی سطح پر زندہ رہی اور ابھی تک زندہ ہے اور نفاذ شریعت کے عنوان سے کی جانے والی ساری جدو جہد اور اقدامات کا محور یہی سیاسی نزاع ہے۔ اس پس منظر میں نفاذ اسلام کی یہ جدو جہد اپنے ہدف کے اعتبار سے اعلیٰ ترین سطح پر دستور اور قانون تک محدود رہی اور مذہبی طبقات نے اپنی جدو جہد سے دستوری سطح پر مملکت کے نظریاتی تشخص کی حفاظت میں کامیابی حاصل کی۔ اس کے علاوہ عملاً جن قوانین مثلاً قادیانیوں کے خلاف امتناعی قوانین یا توہین رسالت کی سزا وغیرہ پر عمل درآمد پر اصرار کیا گیا، ان کے پس منظر میں زیادہ تر عوامی سطح پر پائے جانے والے جذبات کارفرما تھے جبکہ حقیقی معاشرتی اصلاح کا پہلو ان میں نمایاں نہیں تھا۔ گویا یہ ساری جدو جہد اصلاً چند خطرات اور تحفظات کے تناظر میں تھی اور اس کے محرکات میں اسلام کے ریاستی ومعاشرتی کردار کے تحفظ کے مخلصانہ جذبے کے ساتھ ساتھ مذہبی طبقات کی سیاسی اور معاشرتی بقا (Political & Social Survival) کا سوال بھی یقیناً کارفرما تھا۔ اس محدود اور یک رخی اپروچ سے نفاذ اسلام کا جو تصور نہ صرف عوام بلکہ خود مذہبی طبقات میں پروان چڑھا، وہ مثبت معنوں میں ایک پاکیزہ اور خدا کے مقرر کردہ حدود کے پابند

معاشرے کا تصور نہیں، بلکہ محض یہ تھا کہ بعض خلاف اسلام عناصر کے خلاف امتناعی اور تعزیری اقدامات کتاب قانون میں شامل کر لیے جائیں۔ اس سے ہٹ کر لوگوں کے اخلاق و کردار کو بہتر بنانے، معاشرے میں تعلیم کو عام کرنے، غربت اور ناداری کے خاتمے کے لیے سماجی سطح پر محنت کرنے، کمزور اور پسے ہوئے طبقات کے حقوق کے لیے جدوجہد کرنے، لوگوں کو علاج کی سہولتیں فراہم کرنے، نزاعات کے پرامن تصفیے کے لیے کوئی غیر سرکاری نظم قائم کرنے اور اس طرح کی دوسری سماجی سرگرمیوں کو ''نفاذ اسلام کی جدوجہد'' سے غیر متعلق سمجھا جاتا ہے۔

اب دوسرے سوال کو لیجیے:

ہمارے ہاں بالعموم شریعت کے قانونی احکام کے نفاذ کو اسلامی معاشرہ قائم کرنے کے ہم معنی سمجھا جاتا اور یہ تصور کیا جاتا ہے کہ ایسا کرنے سے کسی معاشرے کو اسلامی معاشرہ بنانے کے تمام تقاضے خود بخود پورے ہو جائیں گے۔ یہ غلط فہمی شریعت اور معاشرے کے ایک ناقص اور محدود فہم اور اخلاقیات اور شرعی قوانین کے باہمی تعلق کو معکوس کر دینے کا نتیجہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن وسنت کے نصوص میں بیان ہونے والے قانونی احکام خود مکتفی (self-contained) قسم کی ہدایات کا کوئی مجموعہ نہیں، بلکہ ایک مربوط فکری واعتقادی اور اخلاقی نظام کا جز ہیں۔ قرآن مجید کتاب وحکمت کی تعلیم کی غایت اور احکام شریعت کا مقصد افراد اور معاشرے کا تزکیہ اور اخلاقی تطہیر بیان کرتا ہے۔ قرآن میں شریعت کے تمام احکام اسی تناظر میں وارد ہوئے ہیں اور تمام احکام کے پیچھے کارفرما اخلاقی اصولوں کو نمایاں انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ قرآن مجید نے کہیں بھی مجرد طور پر شرعی احکام وقوانین کی فہرست بیان کرنے پر اکتفا نہیں کی، بلکہ اس کے ساتھ مابعد الطبیعیاتی یعنی علمی واخلاقی اساسات کی روشنی میں ان قوانین کے اصل مقصد کو بھی واضح کیا ہے۔ یہ اعتقادی واخلاقی اساسات شرعی احکام کے لیے منبع اور سرچشمہ کی حیثیت رکھتی ہیں اور قانونی احکام سے درحقیقت انھی کی پاس داری اور تحفظ مقصود ہے۔

الف- قرآن کا عام اسلوب یہ ہے کہ وہ اخلاقی تزکیہ وتطہیر کے مقصد کو سامنے رکھتے ہوئے

موقع کی مناسبت سے پیش نظر ہدایات بیان کرنا شروع کر دیتا ہے اور انھی کے ضمن میں وہ احکام بھی شامل ہو جاتے ہیں جن کی تنفیذ اپنی نوعیت کے لحاظ سے معاشرے کے ارباب حل وعقد کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ قرآن ان احکام کو نہ تو عمومی اخلاقی ہدایات سے الگ کر کے بیان کرتا ہے اور نہ ان کو ممتاز کرنے کے لیے کوئی مخصوص اسلوب اختیار کرتا ہے۔ قرآن کی نگاہ میں یہ سب ہدایات اصلاً اخلاقی ہدایات ہیں جن کا مخاطب پورا معاشرہ ہے، جبکہ ان میں سے خالص قانونی نوعیت کی ہدایات اور ان احکام کو ممتاز کرنے کی ضرورت جن کی تنفیذ کے ذمہ دار ارباب حل وعقد ہیں، دراصل قرآن کے مخاطبین کے لیے ان ہدایات کو روبعمل کرنے کے ایک عملی تقاضے کی حیثیت سے سامنے آتی ہے۔

مثال کے طور پر سورۃ الحجرات میں اللہ تعالیٰ نے وہ اخلاقی حدود وآداب بیان کیے ہیں جن کا لحاظ اہل ایمان کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی اور خود مسلمان مردوں اور عورتوں کو ایک دوسرے کے حوالے سے رکھنا چاہیے۔ اس ضمن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے کے مقابلے میں کوئی رائے پیش کرنے اور آپ کی آواز پر اپنی آواز کو بلند کرنے کی ممانعت بیان ہوئی ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کرتے اور پکارتے ہوئے آپ کی شان نبوت کو ملحوظ رکھا جائے۔ اہل ایمان کے باہمی آداب کے حوالے سے کسی فاسق کی اطلاع پر اقدام کرنے سے پہلے اس کی تحقیق کرنے کی تاکید کی گئی ہے جبکہ اہل ایمان کے مختلف گروہوں کو ایک دوسرے کا مذاق اڑانے، برے القاب رکھنے، بدگمانی کرنے، دوسروں کے معاملات کی ٹوہ میں لگنے اور غیبت وغیرہ جیسی اخلاقی برائیوں کی شناعت کی گئی ہے۔ انھی ہدایات کے ضمن میں یہ حکم بھی دیا گیا ہے کہ اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں تو دوسرے مسلمان ان کے مابین صلح کرانے کی کوشش کریں اور اگر کوئی ایک گروہ زیادتی کرنے کی کوشش کرے تو اس کے خلاف لڑائی کر کے اسے راہ انصاف پر لائیں۔ یہ ہدایت بدیہی طور پر نظم اجتماعی سے متعلق ہے، لیکن قرآن نے یہاں اسلوب تخاطب میں کوئی فرق پیدا نہیں کیا اور اس طرح نہایت بلاغت کے ساتھ یہ واضح کیا ہے کہ نظم اجتماعی

کی قانونی ذمہ داریاں اور اختیارات دراصل عمومی اخلاقی اصولوں ہی سے پھوٹتے اور ان کی توسیع ہوتے ہیں اور یہ کہ قانونی سطح پر ان کی تنفیذ خارج سے معاشرے پر مسلط کی جانے والی چیز نہیں ہوتی بلکہ درحقیقت معاشرے ہی کے اجتماعی اخلاقی شعور کی عکاسی اور اس کی نمائندگی کرتی ہے۔

ب- قرآن کے بیان کردہ بیشتر احکام اپنی نوعیت کے لحاظ سے ایسے ہیں کہ ان کی عملی تنفیذ اصلاً کسی قانونی اتھارٹی پر منحصر نہیں، بلکہ ان میں معاملے کے فریقین اور معاشرے کی عمومی اخلاقی حس کو اپیل کی گئی ہے۔ گویا قرآن یہ فرض کرتا ہے کہ حقوق وفرائض اور عدل وانصاف کا تصور اور اس کے مطابق کسی معاملے کا تصفیہ کرنے کا بنیادی اخلاقی ڈھانچہ تو خارج میں موجود ہے، جبکہ قرآن اپنی ہدایات کے ذریعے سے صرف یہ راہنمائی کرنا چاہتا ہے کہ کسی مخصوص معاملے میں اخلاقی اصولوں کو عملاً متشکل کرنے کی بہتر اور پاکیزہ صورت کیا ہو سکتی ہے اور یہ کہ اگر کسی موقع پر فریقین کی طرف سے جذبات یا مفادات کی رو میں بہہ کر اخلاقی طرز عمل سے گریز کا رویہ پیدا ہو سکتا ہے تو اسے برسر موقع متنبہ کرتے ہوئے راہ راست کو واضح کر دیا جائے۔

اس کی ایک نمایاں مثال خاندان کے دائرے میں مرد اور عورت کے باہمی حقوق وفرائض کا مسئلہ ہے۔ مرد کو جسمانی اور انتظامی پہلو سے جو برتری فطری طور پر حاصل ہے، اس کے نتیجے میں انسانی معاشرے کا بڑی حد تک ایک مردانہ معاشرے (Patriarchal Society) کی صورت اختیار کر لینا ناگزیر ہے۔ شریعت اسی عملی حقیقت کی روشنی میں مرد اور عورت کے دائرۂ ہائے کار اور حقوق وفرائض کی تعیین میں بعض پہلوؤں سے حکیمانہ امتیاز کو ملحوظ رکھتی ہے۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ انسانی تاریخ میں مردانہ معاشرے میں خواتین ہمہ جہت استحصال اور ناانصافی کا شکار رہی ہیں۔ تاہم قرآن نے اس استحصال کے خاتمے کے لیے جدید مغربی مفہوم میں ''مساوات پر مبنی معاشرے'' (Egalitarion Society) کے تصور کو نہ کہیں آئیڈیل کی حیثیت سے بیان کیا ہے، نہ معاشرتی وقانونی سطح پر اس کے حصول کی کوئی کوشش کی ہے اور نہ اس حوالے سے کسی طبقاتی کشمکش کی حوصلہ افزائی کی ہے۔ اس کے بجائے قرآن کی ہدایت کا

سارا زور مردوں کو مخاطب بنا کر ایثار اور ترحم کے اعلیٰ اخلاقی اوصاف کو نمایاں کرنے اور ان کی بنیاد پر خواتین کے حقوق کے تحفظ کے لیے معاشرے کی اخلاقی حس کو اپیل کرنے پر ہے۔ چنانچہ قرآن نے زوجین کے حقوق وفرائض کی جو تقسیم بیان کی اور مختلف احوال سے متعلق جو ہدایات دی ہیں، ان کا مخاطب ایک ایسا معاشرہ ہے جو اخلاقی اعتبار سے مردہ نہیں بلکہ زندہ ہے، اور جو نزاع کی صورت میں اپنی داخلی اخلاقی قوت کی بنیاد پر قرآن کی ہدایات کو شارع کے حقیقی منشا کے مطابق رو بعمل کر سکتا ہے۔

مثال کے طور پر قرآن مجید نے بیویوں کی سرکشی اور نشوز کی صورت میں آخری چارے کے طور پر شوہروں کو ان کی مناسب جسمانی تادیب کا اختیار دیا ہے، تاہم حکم کے موقع ومحل سے واضح ہے کہ یہ اختیار ایک نہایت محدود قانونی (strictly legal) مفہوم میں بیان کیا گیا ہے، نہ کہ ایک اخلاقی آئیڈیل کے طور پر، اور اس نہایت محدود قانونی اختیار کے عملی استعمال پر بھی شریعت نے نہایت سخت اخلاقی قدغنیں عائد کی ہیں۔ حق تادیب کا استعمال بدیہی طور پر ایک خانگی معاملہ ہے اور اس میں قانونی سطح پر عائد کی جانے والی کسی پابندی کے موثر ہونے کا امکان عملاً نہ ہونے کے برابر ہے، اس لیے بدیہی طور پر اس حق کو مذکورہ اخلاقی حدود کا پابند بنانے کا انحصار افراد کی اخلاقی تربیت اور مجموعی معاشرتی رویے پر ہے۔ نزول قرآن کے زمانے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی اس توازن کو قائم کرنے کی موثر ضمانت تھی اور یہ آپ ہی کی ذات گرامی کا احترام تھا کہ آپ کی محض ایک ہدایت پر شوہروں نے اپنا حق تادیب استعمال کرنا چھوڑ دیا، لیکن ظاہر ہے کہ اس اخلاقی آئیڈیل کو معاشرے میں زندہ رکھنا آپ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ دین کا ایک مستقل اور ابدی اخلاقی مطالبہ ہے اور اس کے لیے ضروری ہے کہ مذہبی واخلاقی تعلیم وتربیت کے ساتھ ساتھ ایک ایسی سماجی فضا بھی موجود ہو جو اس اختیار کے سوء استعمال کو روکنے کے لیے موثر کردار ادا کر سکتی ہو۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن نے شوہروں کو بیویوں کی جسمانی تادیب کا جو اختیار دیا ہے، وہ کوئی بے قید اور مطلق اختیار نہیں، بلکہ بہت سی اخلاقی حدود وقیود کا پابند اختیار ہے اور اس کی

معنویت اسی صورت میں برقرار رہ سکتی ہے جب اسے قرآن کے بیان کردہ اخلاقی فریم ورک کے اندر روبعمل کیا جائے۔ اس اخلاقی فریم ورک اور معاملے کے دوسرے فریق سے متوقع اخلاقی تقاضوں سے الگ کر کے اس اختیار کو شرعی اختیار نہیں کہا جا سکتا اور اگر شوہر کو تجاوز سے روکنے کا کوئی سماجی و اخلاقی نظام موجود نہ ہو تو اسے یک طرفہ طور پر یہ حق دے دینا شریعت کا مقصود نہیں بلکہ قطعی طور پر اس کے منشا و مقصود کے خلاف ہوگا۔

ج۔ قرآن کے اس زاویہ نگاہ کو زیادہ نمایاں انداز سے واضح کرنے والی مثالیں وہ ہیں جن میں قرآن ایک ہی مسئلے سے متعلق ہدایات کا ایک مجموعہ بیان کرتا ہے اور ان میں سے بعض ہدایات نجی یا سماجی سطح پر افراد معاشرہ سے متعلق ہوتی ہیں جبکہ بعض نظم اجتماعی سے۔ ہدایات کا یہ مجموعہ قرآن کی نظر میں بحیثیت کل مطلوب ہوتا ہے اور ان پر جزوی طور پر عمل کا طریقہ قرآن کے مقصود کو پورا نہیں کرتا۔ ان مثالوں میں بھی قرآن معاشرے اور اس کے نظم اجتماعی کو یہاں بھی دو جدا جدا entities تصور کر کے الگ الگ مخاطب نہیں کرتا اور نہ اپنے اسلوب سے اس امر کی کوئی گنجایش پیدا ہونے دیتا ہے کہ معاشرہ یا نظم اجتماعی اپنے اپنے دائروں میں اس مجموعہ کے بعض اجزا کو روبعمل کر لیں تو قرآن کا مطلوب پورا ہو جائے گا۔ قرآن اس مجموعے کو بحیثیت مجموعے کے روبعمل دیکھنا چاہتا ہے اور یہ توقع کرتا ہے کہ معاشرہ اور نظم اجتماعی پوری ہم آہنگی اور توافق اور یکساں احساس ذمہ داری کے ساتھ اس کی ہدایات کو بجالاتے ہوئے کسی مخصوص معاملے میں دینی و اخلاقی اصولوں اور عدل و انصاف کے تقاضوں کو عملی صورت میں متشکل کریں گے۔

مثال کے طور پر قتل کے معاملے کو لیجیے۔ قرآن مجید نے قصاص کا قانون دو مقامات پر نہایت موکد انداز میں بیان کیا ہے جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ اس معاملے میں قانون اور عدالت کی طرف سے کسی نرمی اور مداہنت کو روا نہیں ٹھہراتا، لیکن اس کے ساتھ ساتھ قرآن نے دونوں جگہ مقتول کے ورثا کو نہایت بلیغ انداز میں قاتل کو معاف کر دینے کی ترغیب بھی دی ہے۔ ورثا کی طرف سے معافی کا یہ فیصلہ ظاہر ہے کہ قانون اور عدالت کے فیصلے پر بھی اثر انداز ہوگا، لیکن اصلاً

یہ عدالت کے قانونی دائرۂ اختیار سے ماورا ہے اور اس کے لیے ورثا میں ترغیب اور آمادگی پیدا کرنا اصلاً سماجی سطح پر بہی خواہوں سے مطلوب ہے۔ یہی معاملہ قتل خطا کے احکام کا ہے جہاں قرآن نے قاتل پر قتل ہونے والے مسلمان کی دیت ادا کرنے کے علاوہ اپنی غلطی کے کفارے کے طور پر ایک مومن غلام کو آزاد کرنا یا اس کی استطاعت نہ ہونے کی صورت میں دو مہینے کے متواتر روزے رکھنے کی ہدایت کی ہے۔ ظاہر ہے کہ قرآن کو ان ہدایات پر عمل اپنے کل میں مطلوب ہے اور اس کے نزدیک قتل خطا کے مرتکب کے تزکیہ اور خدا کی رحمت کے اس پر متوجہ ہونے کا عمل دیت کی ادائیگی اور غلام کی آزادی دونوں سے مشروط ہے۔ یہاں بھی دیت کی ادائیگی تو ایک قانونی معاملہ ہے لیکن غلام کی آزادی یا روزے رکھنا سراسر ایک انفرادی فعل ہے جس سے قانون کو کوئی سروکار نہیں ہوسکتا اور نہ جبراً کسی کا غلام آزاد کرنے یا اسے روزے رکھوانے سے فرد کو وہ تزکیہ حاصل ہوسکتا ہے جو اس ہدایت سے قرآن کا مقصود ہے۔

قرآن مجید نے چوری، قذف اور زنا پر متعین سزائیں بیان کی ہیں اور اہل ایمان سے یہ مطالبہ کیا ہے کہ وہ ترس کھائے بغیر ان سزاؤں کو مجرم پر نافذ کر دیں۔ تاہم یہ اس صورت میں ہے جب معاملہ عدالت کے نوٹس میں آ جائے اور وہ اس پر قانونی کارروائی کرنے کی پابند قرار پائے۔ جہاں تک اس ضمن میں معاشرتی سطح پر مطلوب رویے کا تعلق ہے تو وہ اس سے بالکل مختلف ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات سے شریعت کا عمومی رجحان یہ سامنے آتا ہے کہ اس کا اصل زور مجرم کو ہر حال میں سزا دینے پر نہیں، بلکہ جہاں تک ممکن ہو، اسے سزا سے بچاتے ہوئے اصلاح احوال کا موقع فراہم کرنے پر ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی پہلو سے ان لوگوں کو جن سے جرم سرزد ہو جائے، یہ ترغیب دی ہے کہ وہ اپنے جرم پر پردہ ڈالے رکھیں اور توبہ واستغفار کے ذریعے سے اسے اللہ تعالیٰ سے معاف کرانے کی کوشش کریں۔ آپ نے معاشرے کے لوگوں کو بھی یہی ترغیب دی ہے کہ وہ ایسے مجرموں کو عدالت میں پیش کرنے سے گریز کریں، کیونکہ مقدمہ عدالت میں پیش ہو جانے کے بعد مجرم پر سزا کا نفاذ قاضی کی ذمہ داری قرار پاتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم

نے اسی ضمن میں ارباب حل وعقد کے لیے بھی یہ راہنما اصول بیان فرمایا ہے کہ ان کی اصل دلچسپی مجرم کو سزا دینے سے نہیں بلکہ عدل وانصاف کے حدود میں رہتے ہوئے اس کے لیے معافی کی گنجایش تلاش کرنے سے ہونی چاہیے۔ اسی طرح قرآن نے یہ پہلو بھی کم وبیش ہر موقع پر نمایاں کیا ہے کہ اگر مجرم حقیقتاً توبہ واصلاح پر آمادہ ہو تو اللہ تعالیٰ اس کی توبہ کو قبول کرنے اور گناہوں کو بخش دینے والے ہیں اور اس سے مقصود یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے معاشرے کو بھی چاہیے کہ وہ توبہ واصلاح کی راہ اختیار کرنے والے مجرموں کو معمول کی معاشرتی زندگی بسر کرنے میں پورا تعاون فراہم کرے اور امتیازی رویہ اختیار کر کے انھیں سماجی سطح پر الگ تھلگ کرنے کی کوشش نہ کرے۔

شریعت کے اصل مقصود یعنی تزکیہ اخلاق کے پہلو سے یہ ایک بے حد اہم بات ہے اور اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ایک صاحب ایمان جیسے اپنے لیے دوسرے انسانوں کے سامنے رسوائی کو پسند نہیں کرتا، اسی طرح اپنے دوسرے مسلمان بھائیوں کے لیے بھی اس کا جذبہ اور کوشش یہی ہونی چاہیے کہ انھیں رسوائی اور سزا کا سامنے کیے بغیر توبہ اور اصلاح کا موقع مل جائے۔ اہل ایمان کو خود اپنے گناہوں کو یاد رکھتے ہوئے گناہ کے مرتکب ہونے والے اپنے مسلمان بھائی کے لیے بھی ستر اور پردہ پوشی کا رویہ اختیار کرنا چاہیے۔ اس سے انھیں اس بات کی یاددہانی ہوگی کہ ان کے نامہ اعمال میں بھی بہت سے گناہ ہیں جن پر خدا نے پردہ ڈال رکھا ہے۔ اگر کسی معاشرے میں لوگوں کا عمومی مزاج اس کے برعکس تشکیل پا جائے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ ایک برخود غلط رویے (self-righteousness) کا شکار ہو چکا ہے اور دوسرے انسانوں سے ہمدردی کے بجائے ان کی رسوائی سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ یہ اخلاقی لحاظ سے ایک نہایت پست اور منفی رویہ ہے، اور سیدنا مسیح علیہ السلام نے بنی اسرائیل میں پائے جانے والے اسی رویے کی قباحت واضح کرتے ہوئے ایک واقعے میں، جس میں لوگ بدکاری کی مرتکب ہونے والی ایک خاتون کو پورے مذہبی جوش وخروش کے ساتھ سنگسار کرنے کے لیے لے جا رہے تھے، ان سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ

اسے سنگ سار کرنے کے لیے پہلا پتھر وہ شخص اٹھائے جس نے زندگی میں خود کبھی بدکاری نہ کی ہو۔ اب ظاہر ہے کہ اگر کسی معاشرے کی اخلاقی تربیت اس نہج پر نہ ہوئی ہو اور گناہ گار انسانوں کے ساتھ ہمدردی اور انھیں سزا دلوانے کے بجائے سزا سے بچاتے ہوئے اخلاقی اصلاح کی ترغیب دینے کا رویہ عام نہ ہو اور ایک مرتبہ جرم کا راستہ اختیار کر لینے والوں کے لیے پلٹ کر معمول کا طرز زندگی اختیار کرنے کے سارے راستے بند ہوں اور وہ باقی کی زندگی گزارنے مجرمانہ ماحول ہی میں گزارنے کے علاوہ کوئی چارہ نہ پائیں تو اپنے اخلاقی رویے کے اعتبار سے ایسے معاشرے کو شارع کا مطلوب معاشرہ نہیں کہا جا سکتا۔

ریاست سے متعلق اسلام کے بیان کردہ احکام وہدایات کا اہم ترین حصہ ارباب حل وعقد کی ذمہ داریوں اور طرز حکمرانی سے متعلق ہے۔ ان تمام ہدایات کا محور ایک بنیادی اخلاقی اصول ہے، یعنی یہ کہ اختیار واقتدار کو ایک امانت اور ذمہ داری سمجھا جائے اور اسے خوف خدا اور خدمت خلق کے جذبے کے ساتھ خالصتاً لوگوں کی فلاح و بہبود کے لیے استعمال کیا جائے۔ ظاہر ہے کہ حکمران طبقے میں ایک خاص اخلاقی رویے کی آبیاری کیے بغیر مذکورہ طرز حکمرانی کا رائج ہونا محض چند قوانین منظور کر لینے سے ممکن نہیں۔ کسی قوم کے حکمران طبقے کا طرز عمل درحقیقت اپنے معاشرے ہی کی عکاسی کرتا ہے اور اس کے اچھے یا برے اوصاف بحیثیت مجموعی قوم کے اخلاقی رجحانات ہی کی تصویر ہوتے ہیں۔ چنانچہ حکمران طبقے کے بعض افراد تو مستثنیٰ ہو سکتے ہیں، لیکن حکمران طبقے سے بحیثیت ایک طبقے کے معاشرے کے عمومی اخلاقی معیار سے ہٹ کر کسی اخلاقی رویے کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب بعض روایات میں 'کما تکونون یومر علیکم' کے الفاظ میں غالباً اسی پہلو کو بیان کیا گیا ہے، یعنی جس طرح کے تم ہو گے، اسی طرح کے حکمران تم پر حکمرانی کریں گے۔ (القضاعی، مسند الشہاب، ۵۷۷۔ بیہقی، شعب الایمان، ۷۳۹۱)

قرآن نے اپنے اس زاویہ نگاہ کو ان مقامات پر مزید موکد کیا ہے جہاں اس نے بنی اسرائیل

میں شرعی قوانین کی پاس داری نہ کرنے یا ان کو پامال کرنے کا مجرم صرف ان کے ارباب حل وعقد کو نہیں بلکہ بحیثیت مجموعی پورے گروہ کو قرار دیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن ایسے معاملات میں قانونی وانتظامی ڈھانچے کو یک طرفہ طور پر مجرم نہیں ٹھہراتا، اس لیے کہ مثال کے طور پر اگر کسی معاشرے میں عدالتیں اور نفاذ قانون کے ادارے انصاف فراہم نہیں کرتے تو بظاہر یہ اگرچہ حکومتی نظام کا قصور ہے، لیکن اس کے محرکات کا جائزہ لیا جائے تو واضح ہوگا کہ حکام کے ہاں اخلاقی حدود کی پامالی کا اصل منبع خود معاشرے کا اخلاقی فساد ہے اور حاکم، قاضی یا کوئی دوسرا انتظامی منصب دار جب فیصلہ یا اقدام کرتے ہوئے عدل وانصاف کو پس پشت ڈال دیتا ہے تو اس کے لیے تحریک پیدا کرنے، دباؤ ڈالنے اور تحریص وترغیب یا تخویف کے سارے اسباب فراہم کرنے کا عمل درحقیقت خود معاشرے میں ہو رہا ہوتا ہے۔ پھر یہ کہ ریاستی نظام کو چلانے کے لیے کل پرزے ظاہر ہے کہ معاشرے ہی سے فراہم ہوتے ہیں اور ان کے اخلاقی رجحانات کی تشکیل بھی عمومی معاشرتی اثرات ہی کے تحت ہوتی ہے، چنانچہ ان کے لیے اپنی منصبی حیثیت میں بھی اس سے بلند تر کسی اخلاقی معیار کی توقع کرنا عبث ہے، بلکہ یہ واقعہ ہے کہ ایسے معاشرے میں کسی دیانت دار فرد کے لیے اپنے ضمیر کے مطابق منصبی ذمہ داریاں انجام دینا ہی کم وبیش ناممکن ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن نے جہاں لوگوں کا مال باطل طریقے سے کھانے اور انصاف کو خریدنے کی ممانعت بیان کی ہے، وہاں اس کا نقطۂ آغاز حکام کو نہیں بلکہ خود معاشرے کو قرار دیا ہے۔ ارشاد ہوا ہے:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ (البقرہ:۱۸۸)

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہم سیاسی اور انتظامی سطح پر ارباب اختیار کو بحیثیت مجموعی ان اوصاف کا نمونہ دیکھنا چاہتے ہیں تو اس کے لیے ضروری ہے کہ اجتماعی اخلاقی آدرشوں کی آبیاری کو تعلیم وتربیت کے نظام کا حصہ بلکہ مقصود بنایا جائے، رشوت اور بدعنوانی کے معاشی ومعاشرتی اسباب کا ازالہ کیا جائے اور ظلم، ناانصافی اور استحصال کو جنم دینے اور اس کو تحفظ فراہم کرنے والے

سیاسی اور سماجی کلچر کا خاتمہ کیا جائے۔

اب تیسرے سوال کا جائزہ لیجیے:

اوپر کی سطور میں ہم نے جو بحث کی ہے، اس سے واضح ہے کہ شریعت کے بیان کے حوالے سے قرآن کا مطمح نظر فقہ اور قانون کے زاویہ نگاہ سے کہیں زیادہ وسیع، جامع اور ہمہ گیر ہے۔ فقہ کا دائرہ شرعی احکام کے ان پہلوؤں تک محدود ہے جنھیں متعین قانونی ضابطوں کی صورت میں بیان کرنا اور ان پر فقہی جواز یا عدم جواز کا حکم لگانا ممکن ہو۔ قانون کا دائرہ اس سے بھی زیادہ تنگ اور محدود ہو جاتا ہے، کیونکہ وہاں صرف وہ چیزیں زیر بحث آ سکتی ہیں جن کا تعلق عدالت و قضا سے ہو اور جن میں ریاستی نظام کی مداخلت ممکن ہو۔ قرآن کا زاویہ نگاہ چونکہ ان دونوں محدودیتوں سے بلند تر ہے اور وہ شریعت کو اخلاقی تزکیہ و تطہیر کے حصول کا ایک ذریعہ قرار دیتا ہے، اس لیے اس نے ان دونوں پہلوؤں کو الگ الگ بیان نہیں کیا اور نہ ریاست اور عدالت کو براہ راست کہیں مخاطب کیا ہے۔ قرآن کے اس اسلوب سے اس کا یہ زاویہ نگاہ واضح ہوتا ہے کہ وہ شریعت کے احکام پر عمل درآمد اور ان کے نفاذ کے جذبے کو خود معاشرے کے اندر سے پھوٹتا ہوا دیکھنا چاہتا ہے اور اس کے نزدیک آئیڈیل یہ نہیں کہ کوئی قانونی اتھارٹی محض حاکمانہ اقتدار کے بل بوتے پر شرعی حدود وضوابط کی پاس داری اور ان کی تنفیذ کا فرض انجام دے دے، بلکہ یہ ہے کہ خدا کی شریعت کی پیروی اور اس کے نفاذ کے لیے قوت محرکہ (driving force) خود معاشرہ ہو جو اس مقصد کے لیے مناسب قانونی و انتظامی ادارے بھی وجود میں لائے اور اس ذمہ داری کی ادائیگی کے حوالے سے ان کی کارکردگی کا مسلسل محاسبہ بھی کرتا رہے۔

علم عمرانیات کی رو سے قرآن کے اس زاویہ نگاہ کی اہمیت اور معنویت بے حد واضح ہے۔ معاشرہ اصلاً چند مشترک مقاصد اور منافع کے حصول کے لیے تشکیل پاتا ہے اور اس کی تشکیل کے لیے افراد یا گروہ اگر اپنی آزادانہ مرضی اور اختیار کو قربان کرتے ہیں تو انھی مشترکہ مقاصد اور منافع کے پیش نظر کرتے ہیں۔ چنانچہ معاشرے کے نظام کے لیے شیرازہ بندی کا کام اصلاً حقوق

وفرائض کے حوالے سے ان اساسی تصورات کے ساتھ وابستگی سے حاصل ہوتا ہے جن کی روشنی میں معاشرتی نظام اور قوانین تشکیل دیے جاتے ہیں۔ سماجی سطح پر ان تصورات کے عمومی شعور سے مقاصد اور منافع کی نگہبانی کا ایک خود کار نظام وجود میں آ جاتا ہے اور معاشرہ اپنی روز مرہ سرگرمیوں کے تسلسل میں اصلاً اسی سماجی نظام پر انحصار کر رہا ہوتا ہے۔ جہاں تک رسمی قانون کا تعلق ہے تو وہ معاشرے سے مقدم نہیں ہوتا اور نہ اس کی تشکیل کے بنیادی اصولوں کو dictate کرتا ہے۔ اس کے برعکس وہ کسی معاشرے کے اساسی فلسفہ حیات اور اس کے تحت پیدا ہونے والی عملی رسوم اور حدود وقیود کی فرع ہوتا اور ان کے رائج اور مستحکم ہو جانے کے بہت بعد وجود میں آتا ہے۔ پھر یہ کہ معاشرتی نظم کو برقرار رکھنے کے لیے نفاذ قانون کے رسمی اداروں کی مداخلت کا کم سے کم ہونا اور ناگزیر صورتوں تک محدود ہونا بہتر سمجھا جاتا ہے، کیونکہ حد سے زیادہ مداخلت نہ صرف قانونی اداروں کی ذمہ داریوں میں ناقابل برداشت اضافہ کر سکتی ہے بلکہ قانونی اداروں پر زیادہ انحصار خود معاشرے کی اپنی داخلی قوت کو کمزور کرنے پر منتج ہو سکتا ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ سماجی نظام کی شیرازہ بندی میں قانون کا کردار بنیادی اور ہمہ گیر نہیں، بلکہ ثانوی، جزوی اور محدود ہے اور اگر قانون کی پشت پر کسی معاشرے کی ذہنی ہم آہنگی اور اس کی پابندی کرنے کا جذبہ موجود نہ ہو تو محض قانون کے زور پر کسی معاشرے کو مخصوص خطوط پر استوار نہیں کیا جا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ جب کسی معاشرے میں نظری سطح پر مروجہ قانونی ڈھانچے کی اساسات کو چیلنج کر دیا جاتا اور اس کے اخلاقی جواز یا عملی افادیت پر سوالات اٹھا دیے جاتے ہیں تو رفتہ رفتہ لوگوں کی اس کے ساتھ وابستگی کمزور ہونا شروع ہو جاتی ہے اور معاشرہ اور قانون، دونوں بتدریج نئے تصورات کے مطابق ڈھلنا شروع ہو جاتے ہیں۔

اب ہم آخری سوال کی طرف آتے ہیں جو اس بحث کا اصل سوال ہے، یعنی یہ کہ اگر کوئی معاشرہ اپنے مذہبی شعور اور اخلاقی تربیت کے لحاظ سے اس سطح پر نہ ہو کہ اس سے اپنی داخلی اخلاقی قوت کی بنیاد پر شرعی احکام وقوانین کی پاس داری کی توقع کی جا سکے تو قانونی سطح پر اس حوالے سے

کیا حکمت عملی اختیار کی جانی چاہیے؟ قرآن مجید سے ہمیں اس سوال کا جواب بھی ملتا ہے۔ ہم واضح کر چکے ہیں کہ قرآن کے زاویہ نگاہ کی رو سے شریعت دراصل ایمان واخلاق کی فرع ہے اور جب وہ معاشرے کو بحیثیت مجموعی شرعی احکام کا مخاطب بناتا ہے تو یہ فرض کر کے بناتا ہے کہ معاشرے میں ایمان واخلاق کی اقدار اس درجہ مستحکم ہو چکی ہیں کہ معاشرہ اپنی مجموعی حیثیت میں اولاً خود ان احکام کی پابندی کو قبول کرنے اور ثانیاً اپنے سماجی اداروں کی وساطت سے ان کے قانونی نفاذ کو یقینی بنانے کے لیے پوری طرح آمادہ ہے۔ چنانچہ قرآن مجید نے شرعی قوانین کی اعتقادی واخلاقی اساسات بیان کرنے کے ساتھ ساتھ انسانی نفسیات اور انسانی معاشرے کی طبعی ساخت کے تناظر میں اس حکمت عملی کے بنیادی پہلوؤں پر بھی روشنی ڈالی ہے جو کسی معاشرے میں شرعی احکام وہدایات کی عمل داری قائم کرنے کے لیے اختیار کی جانی چاہیے۔

قرآن مجید کے نزول کے مختلف مراحل کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ اس نے مکی دور کی سورتوں میں شریعت کے عملی حدود وقیود سے تعرض کرنے کے بجائے توحید اور آخرت کے ان بنیادی تصورات کو دلوں میں راسخ کرنے کی کوشش کی ہے جو انسان اور اس کے رب کے باہمی تعلق کو صحیح اساسات پر استوار کرتے، اس میں اطاعت اور تقویٰ کے لیے آمادگی پیدا کرتے اور زندگی کے معاملات کے حوالے سے جواب دہی کا اخلاقی احساس بیدار کرتے ہیں۔ اس کے بعد مدنی دور میں مختلف معاملات سے متعلق شرعی حدود وقیود کی تعیین کا سلسلہ بھی شروع کیا گیا، تاہم یہاں بھی شرعی احکام کی فہرست یک بارگی نازل کرنے کے بجائے تدریج کا طریقہ اختیار کیا گیا اور جن احکام کی قانونی سطح پر فوری تنفیذ ممکن یا قرین مصلحت نہیں تھی، ان میں پہلے اصل رکاوٹ کو دور کرنے کا اہتمام کیا گیا اور اس کے بعد مطلوب احکام دیے گئے۔

یہاں قرآن مجید کے ان احکام کا ایک سرسری مطالعہ مفید ہوگا:

سورۂ بقرہ کی آیت ۱۸۴ میں اللہ تعالیٰ نے روزے کی فرضیت بیان کرتے ہوئے اس بات کی اجازت دی ہے کہ اگر کوئی شخص سفر یا بیماری کے باعث رمضان کے مقررہ دنوں میں روزہ نہ رکھ

سکے اور باقی دنوں میں چھوٹے ہوئے روزوں کی قضا کرنے میں بھی نفسیاتی مشکل محسوس کرے تو وہ روزہ رکھنے کے بجائے فدیہ دے دے۔ بعد میں اس رخصت کو منسوخ کرتے ہوئے یہ قرار دیا گیا کہ رمضان میں کسی عذر کے تحت چھوڑے جانے والے روزوں کی گنتی دوسرے دنوں میں بہرحال پوری کرنی ہوگی۔ روزہ رکھنے کے بجائے فدیہ دینے کی ابتدائی رخصت کی حکمت واضح ہے کہ اس سے مقصود ان لوگوں کے احوال کی رعایت کرنا تھا جن کا تعارف اسلام کے ساتھ بالکل نیا تھا اور رمضان کے روزے ایک مرتبہ چھوٹ جانے کے بعد انھیں انفرادی طور پر دوسرے دنوں میں قضا کرنے کی ہمت وہ اپنے اندر نہیں پاتے تھے۔

سورۂ بقرہ کی آیت ۱۸۰ میں اللہ تعالیٰ نے مرنے والے کو ہدایت کی ہے کہ وہ اپنے مال میں معروف کے مطابق والدین اور دیگر اقربا کے لیے وصیت کر دے۔ یہ ایک ابتدائی ہدایت تھی جس میں اقربا کے حصوں کی تعیین معروف کے مطابق مرنے والے کی صواب دید پر چھوڑ دی گئی تھی۔ بعد میں اللہ تعالیٰ نے مرنے والے کے ساتھ اقربا کے رشتے کی نوعیت اور ان کے مابین منفعت کے تناسب کو سامنے رکھتے ہوئے والدین، اولاد، میاں بیوی اور بہن بھائیوں کے حصوں کو خود متعین فرما کر ان کی پابندی کو لازم قرار دیا۔ یہ حصے ابتدائی حکم میں بھی متعین کیے جا سکتے تھے، لیکن چونکہ عرب معاشرت میں تمام حق داروں میں وراثت کی منصفانہ تقسیم کا تصور ہی بالکل اجنبی اور نامانوس ہو چکا تھا اور یتیموں کا مال ہڑپ کرنا ایک عام اخلاقی برائی کی صورت اختیار کر چکا تھا، اس لیے ضروری تھا کہ ابتدائی مرحلے میں اس حکم کو لوگوں کے لیے مانوس اور معروف بنانے کے لیے وصیت کا طریقہ تجویز کیا جائے تاکہ مرنے والے اور اس کے ورثا، دونوں کے ہاں منصفانہ تقسیم کا جذبہ بیدار ہو اور وہ اگلے مرحلے میں اللہ تعالیٰ کی بیان کردہ تقسیم کو قبول کرنے کے لیے تیار ہو سکیں۔

سورۂ نساء کی آیت ۲۵ میں زنا سے متعلق عبوری احکام بیان ہوئے ہیں۔ یہاں بدکاری کی زیادہ سنگین صورتوں یعنی پیشہ ورانہ بدکاری اور یاری آشنائی کو موضوع بنایا گیا ہے۔ قرآن نے اس مرحلے پر اصلاً کسی باقاعدہ سزا کے بیان کو موضوع نہیں بنایا، بلکہ ایسے اقدامات تجویز کیے ہیں جو

فحبہ عورتوں کے لیے اپنی سرگرمیاں جاری رکھنے کو ناممکن بنا دیں اور یاری آشنائی کا تعلق رکھنے والے جوڑے اپنے طرز عمل سے تائب ہو جائیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسے معاشرے میں جہاں زنا عام ہو اور لوگوں کے اندر اس کے بارے میں اخلاقی حساسیت مردہ چکی ہو، وہاں کوئی قانونی اقدام کرتے ہوئے ابتدائی مرحلے پر جرم کی ایسی صورتوں پر توجہ مرکوز کی جائے گی جو بدکاری کے فروغ کے لیے منبع ومصدر کی حیثیت رکھتی ہوں اور جن کو ختم کیے بغیر سماجی یا انفرادی سطح پر عفت وعصمت کے تصور کی آبیاری اور اس کے مطابق پاکیزہ اخلاقی زندگی کی فضا پیدا کرنا ناممکن ہو۔ مزید یہ کہ جرم کے حوالے سے کیے جانے والے تادیبی اقدامات کا فوری مقصد بھی جرم کی قرار واقعی سزا دینے کے بجائے محض جرم کی ان صورتوں کا سد باب ہوگا اور جرم کے مرتکبین کو پورا پورا موقع دیا جائے گا کہ وہ توبہ واصلاح کا راستہ اختیار کر لیں۔

عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ عہد نبوی میں شرعی احکام کے نزول کا سلسلہ شروع ہونے کے بعد ایک خاص وقت تک شراب اور سود کو حرام نہیں کیا گیا۔ یہ تعبیر زیادہ درست نہیں ہے۔ شراب، جوا اور سود اپنی نوعیت کے لحاظ سے کوئی ''فقہی احکام'' نہیں بلکہ اخلاقی برائیاں ہیں اور انھیں مثبت معنوں میں شرعی طور پر جائز قرار دیے جانے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ قرآن نے ان کی ناپسندیدگی اور شناعت کے ضمن میں اپنا رجحان ابتدا ہی سے واضح رکھا ہے۔ درست بات یہ ہے کہ انھیں قانونی طور پر جرم اور قابل مواخذہ قرار دینے کے لیے اس وقت کا انتظار کیا گیا جب لوگ ذہنی طور پر ان کی شناعت سے مانوس ہو جائیں اور قانونی پابندی کے نافذ ہونے کے بعد ان کے ترک کرنے میں عملاً زیادہ مشکل پیش نہ آئے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی قانون کو اگر کتاب قانون میں تو درج کر دیا جائے، لیکن معاشرہ ابھی ذہنی طور پر اس کی پابندی کے لیے تیار نہ ہو یا عملی پیچیدگیوں کی وجہ سے قانونی سطح پر اس کا موثر نفاذ ممکن نہ ہو تو اس کے نہایت منفی نفسیاتی اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ قانون کی حرمت اور اس کی تاثیر اسی صورت میں ہو سکتی ہے جب وہ عملاً نافذ بھی ہو رہا ہو۔ بصورت دیگر قانون نہ صرف اپنی نفسیاتی تاثیر سے محروم ہو جاتا ہے بلکہ الٹا قانون شکنی کا رجحان

پیدا کرنے اور قانون کی پابندی کے تصور کو بحیثیت مجموعی کمزور کرنے کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے اسی پہلو کو یوں بیان کیا ہے کہ قرآن میں زنا اور شراب کی حرمت کا حکم پہلے ہی دن نازل نہیں کر دیا گیا بلکہ پہلے تذکیر اور وعظ ونصیحت کے ذریعے سے لوگوں میں خوف خدا کا جذبہ پیدا کیا گیا، ورنہ اگر ابتدا ہی میں یہ ممانعت نازل کی جاتی تو لوگ کہتے، بخدا ہم کبھی زنا اور شراب کو نہیں چھوڑیں گے۔

روایتی مذہبی نقطہ نظر میں بالعموم تدریجی مراحل میں نازل ہونے والے شرعی احکام کو محض تاریخی اہمیت کا حامل جبکہ عملاً بے مصرف سمجھا جاتا ہے۔تاہم ہماری رائے میں قرآن مجید کے ایک آفاقی پیغام ہونے کے تناظر میں قرآن کی حتمی ترتیب میں ان ابتدائی اور تدریجی احکام کو بھی پوری طرح محفوظ رکھا جانا اپنے اندر اس سے کہیں زیادہ معنویت رکھتا ہے اور ان کو محفوظ رکھنے کا مقصد انسانی ذہن کو اس نکتے کی طرف متوجہ رکھنا ہے کہ شریعت کے حتمی احکام کو عملاً کسی معاشرے میں نافذ کرتے ہوئے اس کے احوال وظروف کی رعایت ملحوظ رکھی جانی چاہیے اور حالات یا موانع کا تقاضا ہو تو معاشرے کو ایک مبنی بر مصلحت تدریج کے ساتھ ہی اصل آئیڈیل کی طرف لے جانا چاہیے۔جلیل القدر حنفی اصولی اور فقیہ ابوبکر الجصاص نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ قرآن مجید میں کوئی منسوخ حکم ایسا نہیں جسے ہر اعتبار سے ناقابل عمل قرار دیا گیا ہو، بلکہ حکم میں تبدیلی کا تعلق دراصل احوال میں تبدیلی سے ہے اور اگر وہ حالات دوبارہ پیدا ہو جائیں جن میں پہلا حکم دیا گیا تھا تو حالات کے تقاضے سے پہلا حکم بھی عود کر آئے گا۔ ہمارے نزدیک جصاص کی یہ بات دو ترامیم کے ساتھ درست ہے:

ایک یہ کہ انھوں نے یہ بات ایک محدود اور جزوی فقہی مفہوم میں بیان کی ہے جو بجائے خود درست ہے، تاہم اس سے کسی مخصوص معاشرے میں نفاذ شریعت کی حکمت عملی کا ایک عمومی اصول بھی اخذ کیا جا سکتا ہے، چنانچہ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے شرعی احکام وقوانین کے مخصوص مزاج کے ساتھ مناسبت یا عدم مناسبت کے تناظر میں غیر عرب معاشروں میں شریعت کے نفاذ میں تدریج

کی جو حکمت عملی بطور اصول تجویز کی ہے، کسی معاشرے کی ذہنی وفکری اور اخلاقی سطح کے تناظر میں بھی نفاذ شریعت کے لیے وہی حکمت عملی اختیار کرنا ضروری ہے۔

دوسرے یہ کہ قرآن مجید میں عبوری نوعیت کے جو احکام محفوظ رکھے گئے ہیں، ان کی حیثیت نظائر کی ہے جنھیں تجویز کرتے وقت عرب معاشرے کے ان مخصوص عبوری حالات کو ملحوظ رکھا گیا تھا جن میں یہ احکام دیے گئے۔ بعد کے زمانوں میں ایسی صورت حال سے سابقہ پیش آنے پر ان نظائر سے اصولی راہنمائی تو لی جائے گی، لیکن یہ کسی باقاعدہ شرعی حکم کی حیثیت نہیں رکھتے جنھیں بعینہ اسی صورت میں اختیار کرنا لازم ہو۔ اس کے بجائے اقدامات کی عملی صورت تجویز کرتے وقت اس مخصوص معاشرے کے حالات وضروریات سامنے رکھنا ضروری ہوگا جسے عبوری اور تدریجی مراحل سے گزار کر اصل شریعت کی پیروی کے قابل بنانا مقصود ہے۔

مذکورہ سطور میں کی جانے والی بحث کا خلاصہ حسب ذیل نکات کی صورت میں پیش کیا جا سکتا ہے:

۱۔ کسی معاشرے کو 'اسلامائز' کرنے کا عمل اپنے بنیادی تصورات اور نوعیت کے لحاظ سے اصلاً معاشرے میں ایمان واخلاق کی جوت جگانے، اس کی ذہنی وفکری سطح بہتر بنانے اور اس کی سماجی سرگرمیوں کو اخلاقی حدود کا پابند بنانے سے عبارت ہے۔ شریعت کا مقصد بھی انسان کا اخلاقی تزکیہ ہے اور قرآن مجید نے اسی پہلو سے ہر شرعی حکم کی ایمانی واخلاقی اساسات اور اس کو محیط مختلف اخلاقی پہلوؤں کی طرف اہتمام کے ساتھ توجہ دلائی ہے۔ گویا قرآن کے زاویہ نگاہ سے قانونی احکام کوئی الگ تھلگ (separable) ہدایات نہیں بلکہ ایمان واخلاق پر مبنی ایک وسیع تر نظام کا حصہ ہیں اور اس سے الگ کر کے نہ تو ان کی علمی وعقلی اساسات اور حکمتوں کی توضیح ممکن ہے اور نہ تزکیہ وتطہیر کا وہ مقصد ہی حاصل کیا جا سکتا ہے جس کے پیش نظر شارع کی طرف سے یہ احکام دیے گئے۔ چنانچہ اگر نفاذ شریعت کا مقصد کسی معاشرے کو اسلامی معاشرہ بنانا ہے تو اس کے لیے منظم کی جانے والی جدوجہد کا ہدف بھی معاشرے کا اسلامی تصور بحیثیت کل ہونا چاہیے نہ کہ محض

اس کے بعض اجزا۔

۲۔شریعت کے نفاذ کے لیے معاشرہ اور نظم اجتماعی کی تقسیم محض انتظامی پہلو سے ہے، جبکہ اخلاقی ذمہ داری کے اعتبار سے معاشرہ ایک ناقابل تقسیم کل کی حیثیت رکھتا ہے۔قرآن ہر جگہ اپنے احکام کا مخاطب بحیثیت مجموعی اہل ایمان کے پورے معاشرے کو بناتا ہے اور انھیں اسی حیثیت میں ان کی پابندی کا مکلّف ٹھہراتا ہے، جبکہ یہ حکم کی نوعیت ہوتی ہے جو یہ طے کرتی ہے کہ ان میں سے کون سی چیزیں فرد سے متعلق ہیں، کن ہدایات کی تنفیذ کی ذمہ داری سماجی سطح پر معاشرے پر عائد ہوتی ہے اور کون سے امور ہیں جن پرعمل درآمد ایک با اختیار قانونی اتھارٹی پر منحصر ہے۔یوں قرآن شریعت پرعمل اور اس کی پابندی کو بحیثیت مجموعی پورے معاشرے کی ذمہ داری قرار دیتا ہے اور اس کے نزدیک نفاذ شریعت کا معیاری تصور یہ ہے کہ شرعی حدود کی پاس داری کا جذبہ پورے معاشرے پر غالب ہو اور قانونی وسماجی اداروں کو اس مقصد کے حصول کے لیے وسیلے کی حیثیت سے استعمال کیا جائے، نہ یہ کہ ارباب حل وعقد محض حاکمانہ اختیار کے زور پر سوسائٹی پر دین کے چند مظاہر کو نافذ کر دیں۔

۳۔قانون کے موثر اور بامقصد نفاذ کے لیے سوسائٹی میں ان ایمانی واخلاقی اساسات اقدار کا احیا اور استحکام ضروری ہے جو قانون کے لیے بنیاد کی حیثیت رکھتی ہیں۔مذہبی شعور اور اخلاقی حس کو بیدار کیے بغیر قوانین کا ایک ظاہری ڈھانچہ کھڑا کر دینے سے نہ معاشرے کے تزکیے کا مقصد حاصل ہوسکتا ہے اور نہ قانون ہی پر پوری طرح عمل درآمد ممکن ہے۔اس لیے اگر سوسائٹی کی عمومی ذہنی وفکری فضا کسی قانونی پابندی کو قبول کرنے کے لیے تیار نہ ہو اور قانون کا موثر نفاذ ممکن نہ ہو تو اصل توجہ ایمان واخلاق کو بہتر بنانے اور نفاذ شریعت کے لیے فکری واخلاقی سطح پر زمین ہموار کرنے پر مرکوز کرنی چاہیے جبکہ قانون کے نفاذ میں حالات کی رعایت سے تدریج کا طریقہ اختیار کرنا چاہیے۔اسی طرح ایسی فاسد رسوم جو معاشرے میں رچ بس گئی ہوں، ان کو جڑ سے اکھاڑنے کے لیے محض قانونی حکم کا بیان کر دینا کافی نہیں، بلکہ سماجی عوامل اور محرکات کے ذریعے سے لوگوں

کے تصورات کی اصلاح کی جانی چاہیے۔

اس بحث کی روشنی میں دیکھیے تو ہمارے ہاں رائج مذہبی تصورات اور ان کی بنیاد پر کی جانے والی جدوجہد سے نفاذ اسلام کی ایک بے حد مسخ شدہ اور نہایت غیر متوازن تصویر سامنے آتی ہے۔ مثلاً:

o اگر کسی معاشرے میں شارع کی ہدایت کے مطابق شادی کے لیے بیٹی بلکہ بیٹے کی مرضی کو بھی کوئی اہمیت نہ دی جاتی ہو اور اس معاملے میں ماں باپ کی پسند کے مقابلے میں اپنا انتخاب بیان کرنے کو غیر صحت مندانہ سماجی رویہ سمجھا جاتا ہو، وہاں یک طرفہ طور پر باپ کے حق ولایت کو قانونی طور پر نافذ کر دینا اور اگر کوئی لڑکی اپنے حق کے استعمال کا موقع نہ پا کر عدالت کے ذریعے سے یا اس کی وساطت کے بغیر اپنی پسند کی شادی کر لے تو کیا اس کے نکاح کو باطل قرار دے کر 'حدود آرڈیننس' کے تحت اس کے خلاف بدکاری کا مقدمہ درج کرنے کو شارع کا منشا قرار دیا جا سکتا ہے؟

o اگر کسی معاشرے کی اخلاقی حالت یہ ہو کہ مختلف مذہبی گروہ اعتقادی وفقہی تعبیرات کے اختلاف کی بنیاد پر ایک دوسرے کی تکفیر کرتے ہوں، ایک دوسرے کو گستاخ رسول، گستاخ امام اور منکر حدیث کہتے ہوں، ایک دوسرے کے خلاف توہین رسالت کے مقدمے درج کراتے ہوں، اور جہاں گروہی مذہبی یا سیاسی اختلافات کی چوکھٹ پر انسانی جان و مال اور آبرو کی قربانی چڑھانا عین دین وایمان کا تقاضا سمجھا جاتا ہو، وہاں یہ فرض کرنے کی گنجایش کس حد تک درست ہوگی کہ کوئی مسلمان توہین رسالت کے سوال کو اپنے کسی ذاتی یا گروہی مفاد کے لیے استعمال نہیں کر سکتا، اس لیے کسی شخص کے خلاف توہین رسالت کا الزام عائد کیا جانا ہی اس کا جرم ثابت ہونے کے مترادف ہے؟

o اگر کسی معاشرے میں کشف والہام انفرادی دائرے سے اٹھ کر ایک باقاعدہ اداراتی صورت اختیار کر چکے ہوں، ان کی بنیاد پر شخصیات اور جماعتوں کے عند اللہ مقبول ہونے یا نہ

ہونے کے فیصلے کیے جاتے ہوں، لوگوں کی ان کی طرف دعوت جاتی اور ان کے ساتھ وابستہ ہونے والوں کو نجات کی بشارت دی جاتی ہو، القا والہام کی بنیاد پر مراقبہ وسلوک کے نظام مرتب کیے جاتے بلکہ سیاسی و مذہبی اختلافات میں بھی حق و باطل کی تفریق کرنا ایک عام چلن ہو، جہاں خواب اور بشارات کسی کے مامور من اللہ ہونے کا ایک مستند ذریعہ سمجھے جاتے ہوں، ایسی فضا میں اگر کوئی شخص ''شبانی سے کلیمی دو قدم ہے'' کا نعرۂ مستانہ بلند کر دے اور عام لوگ اس کے فریب میں مبتلا ہو کر اسے ایک ''امتی نبی'' مان لیں تو انھیں کس حد تک اس کا قصوروار ٹھہرایا جا سکتا اور راہ راست پر لانے کی ہمدردانہ کوشش کو بالکل نظر انداز کرتے ہوئے محض ان کا معاشرتی مقاطعہ کرنے اور قانونی اقدامات کے ذریعے سے انھیں مسلمانوں سے الگ کر دینے پر اکتفا کے طرز عمل کو کس حد تک اخلاق، حکمت اور دعوت دین کے تقاضوں کے مطابق قرار دیا جا سکتا ہے؟

o ایک ایسی سوسائٹی جس میں فحاشی اور جنسی بے راہ روی کے محرکات و ترغیبات بکثرت میسر جبکہ مناسب عمر میں آسان شادی کے مواقع معدوم ہوں، جہاں عالمی سرمایہ دارانہ معیشت کے تحت در آنے والے تہذیبی و اخلاقی اثرات اور ایک ناہموار سماجی ڈھانچے سے پیدا ہونے والی ترجیحات بنیادی کردار ادا کرتی ہوں، جہاں پیشہ ورانہ بدکاری معاشرے میں خواتین کی محکومانہ حیثیت اور ان کے استحصال پر مبنی ایک مضبوط نظام کی پیداوار ہو، اس صورت حال میں زنا کی سزا کو محض قانون کی کتاب میں درج کر دینے سے معاشرے کی اخلاقی تطہیر و تربیت کے وہ تقاضے کیونکر پورے ہوں گے جو شریعت کا اصل مطلوب ہے اور کیا دین کے تجویز کردہ اخلاقی و سماجی ڈھانچے کے بغیر یہ سزائیں ایک بے جوڑ سی چیز دکھائی نہیں دیں گی؟

o ایک ایسے معاشرے میں جہاں تقسیم دولت میں تفاوت اور طبقاتی تفریق جرم کے محرکات میں ایک اہم محرک کی حیثیت رکھتا ہو، روزگار اور معاشی مواقع سے محروم نوجوان چوری ڈاکے کو ذریعہ روزگار بنا لینے پر مجبور ہو جائیں، نظام انصاف ظلم اور ناانصافی کا نمونہ بن چکا ہو اور جھوٹے مقدمات کا تناسب اگر زیادہ نہیں تو جینوئن مقدمات سے کم بھی نہ ہو، معاشرے کے طاقتور طبقات

قانون کی گرفت سے کلیتاً آزاد ہوں جبکہ قانون کا پھندا صرف کمزور اور سیاسی پشت پناہی سے محروم مجرموں کے گلے میں پورا آتا ہو، ایسے معاشرے میں سرقہ اور حرابہ کی سزاؤں کو قانون کا حصہ بنا دینے اور سوسائٹی کی اخلاقی صورت حال سے صرف نظر کرتے ہوئے انھیں جوں کا توں نافذ کرنے پر اصرار کو کیا جائز طور پر نفاذ شریعت کی طرف پیش رفت کہا جا سکتا ہے؟

o ایک ایسا معاشرہ جہاں لوگوں کی اکثریت طلاق کے شرعی طریقے اور اس کی حکمتوں سے ناواقف ہو، جہاں معاشرتی اور معاشی مشکلات ومسائل نے لوگوں سے صبر وحوصلہ اور تحمل چھین کر انھیں ذہنی تناؤ کا مریض بنا دیا ہو، جہاں مطلقہ عورت کے لیے باعزت زندگی گزارنا یا عقد ثانی کرنا بے حد مشکل ہو اور طلاق مرد کے بجائے حقیقت میں عورت کے لیے سزا قرار پائے، کیا ایسے معاشرے میں ایک مجلس کی تین طلاقوں کو لازماً نافذ قرار دینا حکمت ومصلحت پر مبنی شریعت کا منشا ہوگا اور کیا اس سے اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ حدود کو پامال کرنے کی سزا فی الواقع اس کے اصل مجرم یعنی شوہر ہی کو ملے گی؟

یہ چند سوالات محض نمونے کی حیثیت رکھتے ہیں، ورنہ نفاذ اسلام کے ناقص، محدود اور یک طرفہ تصور کے تحت کیے جانے والے اقدامات کا جائزہ لیجیے تو قدم قدم پر وہی منظر دیکھنے کو ملتا ہے جسے سیدنا مسیح علیہ السلام نے اپنی الہامی زبان میں ''مچھروں کو چھاننے اور اونٹوں کو نگل لینے'' سے تعبیر فرمایا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر شرعی احکام کے درست اور منصفانہ نفاذ کے لیے انفرادی وسماجی اخلاقیات کا ڈھانچہ موجود نہ ہو جو اپنے داخلی اور خارجی دباؤ کے تحت قانون پر اس کی لفظ اور روح کے مطابق عمل درآمد کرا سکے، اور اس کی غیر موجودگی میں دوسرے درجے میں ہی سہی، کمزور طبقات کی دادرسی کے لیے موثر اور منصفانہ قانونی انتظام بھی موجود نہ ہو تو قانون کی کتاب میں درج کی جانے والی اسلامی شقیں بھی عملاً کمزور اور بے بس طبقات کے استحصال پر منتج ہوں گی۔ مذہبی طبقے کا یہ استدلال یقیناً درست ہے کہ غیر منصفانہ نظام کے تحت قانون کے غلط استعمال کا ذمہ دار اصل قانون کو نہیں ٹھہرایا جا سکتا، لیکن اس کے ساتھ یہ بات بھی اتنی ہی درست ہے کہ اگر عملی

قانونی ڈھانچہ ظلم وستم اور ناانصافی پر مبنی ہو اور اس میں کوئی بہتر سے بہتر قانون بھی انصاف فراہم کرنے کے بجائے ظلم پر منتج ہو جائے تو ایسے نظام پر اسلامی قوانین کی چادر ڈال کر مطمئن ہو جانا بھی دین یا معاشرے کی کوئی خدمت نہیں اور اس سے زیادہ اہم چیز یہ ہے کہ قانونی ڈھانچے میں ان بنیادی تبدیلیوں کے لیے جدوجہد کی جائے جن کے بغیر شرعی قوانین کے فوائد اور برکات سے مسلمانوں کا معاشرہ بہرہ مند نہیں ہو سکتا۔

مسلم علمی روایت میں 'اجماع' کا مقام

''حدود وتعزیرات - چند اہم مباحث''

[مولانا مفتی عبد الواحد کی تنقیدات کا جائزہ]

''حدود وتعزیرات - چند اہم مباحث'' کے عنوان سے ہماری جو تالیف چند ماہ قبل شائع ہوئی ہے، اہل علم کی طرف سے اس پر مختلف اور متنوع تبصرے سامنے آ رہے ہیں جو علمی وفکری بحثوں میں ایک فطری بات ہے۔ اس ضمن میں دار الافتاء جامعہ مدنیہ لاہور کے صدر جناب ڈاکٹر مفتی عبد الواحد صاحب نے ''مقام عبرت'' کے نام سے اپنی ایک تحریر میں کتاب کے بعض مباحث کا ناقدانہ جائزہ لیا ہے۔ یہ تحریر ماہنامہ 'الشریعہ' میں چھپنے کے علاوہ ایک مستقل کتابچے کی صورت میں بھی شائع کی گئی ہے۔ آئندہ سطور میں ہم مولانا محترم کی اسی تنقید کے حوالے سے اپنی طالب علمانہ گزارشات پیش کریں گے۔

اجماع امت اور علمی مسلمات

سب سے پہلے ہم مولانا محترم کے ایک بنیادی اور اصولی اعتراض کے حوالے سے اپنا نقطہ نظر واضح کرنا چاہیں گے۔ انھوں نے فرمایا ہے کہ دیت اور زنا کی سزا سے متعلق نصوص کی تعبیر وتشریح کے ضمن میں ہم نے جو آرا قائم کی یا جن رجحانات کا اظہار کیا ہے، وہ امت کے اجماعی تعامل اور اہل سنت کے علمی مسلمات سے متصادم ہیں اور اس طرح گمراہی کے دائرے میں آتی ہیں۔ مولانا کا کہنا ہے کہ ماضی کے اہل علم کے اخذ کردہ نتائج کو نئے الفاظ اور نئے اسلوب میں تو بیان کیا جا سکتا ہے، لیکن کسی مسئلے میں براہ راست نصوص کے مطالعہ کی بنیاد پر کوئی ایسی تعبیر پیش کرنے کی کوئی

گنجایش نہیں جو ماضی کی متفق علیہ آرا سے مختلف ہو۔ فرماتے ہیں:

> ''تعبیر نو سے محمد عمار صاحب کی مراد محض یہ نہیں ہے کہ سابق حکم و دلیل کو جدید الفاظ اور اسلوب میں بیان کر دیا جائے کیونکہ اس کے لیے بنیادی مآخذ کی طرف رجوع کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ قرآن وسنت کی نصوص میں جو اور احتمال نکلتے ہیں یا نکل سکتے ہیں یا ہیر پھیر کر کے نکالے جا سکتے ہیں، ان میں سے کسی کو لے لیا جائے۔ اگرچہ اس عمل سے امت کا اجماع ٹوٹتا رہے، لیکن عمار صاحب کو اتنا اطمینان ہے کہ نسبت قرآن وسنت کی طرف رہے گی۔'' (مقام عبرت، ص ۸)

یہ اعتراض اس عام خیال کی ترجمانی کرتا ہے کہ کسی آیت یا حدیث کی تفسیر میں یا کسی فقہی مسئلے سے متعلق اگر سلف سے کوئی اختلاف کتابوں میں منقول نہ ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ صحابہ کے دور سے لے کر آج تک ہر دور کے تمام اہل علم اس رائے پر متفق رہے ہیں، اس لیے اس کی پابندی کرنا اور اس سے مختلف کوئی رائے اختیار نہ کرنا اہل سنت کا ایک 'علمی مسلمہ' ہے جس کی خلاف ورزی جائز نہیں۔ اس نقطہ نظر میں کسی رائے پر امت کے اہل علم کے کامل اتفاق کی جو صورت حال فرض کی گئی ہے، اگر وہ فی الواقع پائی جاتی ہو تو عقل ومنطق سے قطع نظر، کم از کم نفسیاتی طور پر یہ ایک بہت موثر استدلال ہے۔ تاہم واقعہ یہ ہے کہ یہ خیال جس قدر عام ہے، اتنا ہی حقیقت واقعہ سے دور اور امت مسلمہ کی علمی روایت کے نہایت محدود، سطحی اور عامیانہ مطالعے کا نتیجہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام کے بنیادی مآخذ یعنی قرآن وسنت اور دین وشریعت کے نہایت بنیادی تصورات اور احکام کی حد تک تو یہ بات یقیناً درست ہے کہ ان کو نسلاً بعد نسل دین کی حیثیت سے نقل کرنے میں اس امت کے اہل علم اور عوام کا ایک عمومی عملی اتفاق ہے اور تاریخی معیار پر ہر دور میں اس اتفاق کو ثابت کرنا بھی پوری طرح ممکن ہے، لیکن جہاں تک نصوص اور احکام کی علمی تعبیر و تشریح کا تعلق ہے تو کسی بھی مخصوص مسئلے میں امت کے تمام اہل علم یا کم سے کم وہ اہل علم جنھوں نے اس مسئلے پر غور کیا اور اس پر باقاعدہ کوئی رائے قائم کی، ان سب کی آرا کو استقصا کے درجے میں معلوم کرنا بدیہی طور پر انسانی بساط سے بالکل باہر ہے۔ چودہ سو سال میں ہر دور اور ہر علاقے

کے اہل علم کی آرا کو یقینی طور پر معلوم کرنے کا تو کیا سوال، تاریخ اسلام کے بالکل ابتدائی دور یعنی صحابہ اور تابعین کے عہد میں بھی اس کا کوئی عملی امکان نہیں پایا جاتا۔ چنانچہ دیکھیے، محفوظ علمی ذخیرے میں اجماع کے مسئلے پر سب سے پہلی باقاعدہ بحث امام شافعی کی تحریروں میں ملتی ہے اور امام صاحب نے اس بحث میں جہاں دین کے بنیادی فرائض اور احکام کے بارے میں یہ واضح کیا ہے کہ وہ امت کے اجماع سے ثابت ہیں، اسی طرح علمی وفقہی آرا و تعبیرات کے بارے میں ایسے کسی اجماع کے عملی امکان یا ثبوت کی صاف نفی کی ہے اور یہ واضح کیا ہے کہ جو لوگ دین کے نہایت بنیادی احکام کے علاوہ کسی علمی مسئلے میں اس کے تحقق کا دعویٰ کرتے ہیں، وہ ایک بے بنیاد بات کہتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

لا یقال لشئ من ھذا اجماع ولکن ینسب کل شئ منه الی فاعله فینسب الی ابی بکر فعله والی عمر فعله والی علی فعله ولا یقال لغیرھم ممن اخذ منھم موافقة لھم ولا مخالفة ولا ینسب الی ساکت قول قائل ولا عمل عامل انما ینسب الی کل قوله وعمله وفی ھذا ما یدل علی ان ادعاء الاجماع فی کثیر من خاص الاحکام لیس کما یقول من یدعیه ...... وجملته انه لم یدع الاجماع فی ما سوی جمل الفرائض التی کلفتھا العامة احد من اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم ولا التابعین ولا القرن الذین من بعدھم ولا القرن الذین یلونھم ولا عالم علمته علی ظھر الارض ولا احد نسبته العامة الی علم الا حدیثا من الزمان فان قائلا قال فیه بمعنی لم اعلم احدا من اھل العلم عرفه وقد حفظت عن عدد منھم ابطاله قال الشافعی ومتی کانت عامة من اھل العلم فی دھر بالبلدان علی شئ او عامة قبلھم قیل یحفظ عن فلان وفلان کذا ولم نعلم لھم مخالفا ناخذ به ولا نزعم انه قول الناس کلھم لانا لا نعرف من قاله من

الناس الا من سمعناہ منه او عنه۔ (الام،۱/۱۵۲،۱۵۳)

''اس میں سے کسی چیز کو اجماع نہیں کہا جا سکتا، بلکہ ہر فعل کی نسبت اسی شخص کی طرف کی جائے گی جس نے وہ فعل کیا، چنانچہ ابوبکرؓ کی طرف ان کا فعل منسوب کیا جائے گا، عمرؓ کی طرف ان کا اور علیؓ کی طرف ان کا۔ ان کے علاوہ جن دوسرے صحابہ سے اخذ واستفادہ کیا گیا ہے، انھیں نہ اس رائے سے متفق قرار دیا جائے گا اور نہ اس کا مخالف۔ خاموش رہنے والے کی طرف کسی دوسرے شخص کی بات یا اس کے عمل کو منسوب نہیں کیا جا سکتا، بلکہ ہر شخص کی طرف اس کا اپنا قول اور اپنا عمل ہی منسوب کیا جا سکتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ بہت سے خاص احکام کے بارے میں اجماع کا جو دعویٰ کیا جاتا ہے، وہ درست نہیں۔...... خلاصہ یہ ہے کہ دین کے ان بنیادی فرائض کے علاوہ جن کو جاننے اور ان پر عمل کرنے کے تمام مسلمان مکلّف ہیں، کسی دوسرے معاملے میں اجماع کا دعویٰ نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب نے کیا، نہ تابعین نے، نہ تبع تابعین نے، ان کے بعد آنے والے علما نے، نہ روے زمین پر پائے جانے والے کسی عالم نے اور نہ کسی ایسے شخص نے جس کی نسبت عوام الناس علم کی طرف کرتے ہوں۔ ہاں اس دور میں آ کر بعض لوگوں نے ایسی بات کہی ہے جس سے میرے علم کے مطابق کسی صاحب علم نے اتفاق نہیں کیا، بلکہ مجھے اچھی طرح معلوم ہے کہ بہت سے اہل علم نے اس کی تردید کی۔ شافعی کہتے ہیں کہ جب بھی اسلامی ممالک میں اہل علم بالعموم کسی بات پر متفق ہوں تو یہ کہا جائے گا کہ فلاں اور فلاں سے یہ رائے ثابت ہے اور ہمیں ان سے اختلاف کرنے والے کسی صاحب علم کا پتہ نہیں جس سے ہم اخذ کریں، لیکن ہم یہ دعویٰ نہیں کریں گے کہ یہ سب لوگوں کا قول ہے، کیونکہ جب تک ہم کسی شخص سے خود نہ سنیں یا اس کے بارے میں خبر نہ ملے، ہم نہیں جان سکتے کہ کون کون شخص اس بات سے اتفاق رکھتا تھا۔''

امام صاحب کا تبصرہ ہر لحاظ سے بالکل واضح ہے، تاہم اس کے اس پہلو کی طرف ہم بطور خاص توجہ دلانا چاہیں گے کہ انھوں نے دعواے اجماع کی نفی صرف عام صحابہ کے حوالے سے نہیں، بلکہ تصریحاً خلفاے راشدین کی آرا اور فیصلوں کے حوالے سے کی ہے جو اپنے اپنے دور میں امت کے حاکم تھے اور ان کی آرا قانونی حکم کی حیثیت سے باقاعدہ نافذ کی جاتی تھیں۔ ان آرا پر باقاعدہ

امت کا تعامل جاری ہو چکا تھا، انھیں آنے والی نسلوں کے لیے باقاعدہ قانونی نظائر کی حیثیت حاصل ہو چکی تھی اور اگر ان سے اختلاف رکھنے والے اہل علم اپنی راے کو بیان کرنا چاہتے تو ان کے لیے اس کا پورا پورا داعیہ موجود تھا، لیکن امام صاحب خلفاے راشدین کی کسی راے کو بھی، جبکہ اس کے خلاف کوئی دوسری راے منقول نہ ہو، اجماع سے تعبیر کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔

اجماع کے بارے میں اسی حقیقت کو امام احمد بن حنبل نے اپنے معروف قول میں یوں بیان کیا ہے کہ 'من ادعی الاجماع فقد کذب'۔ امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

ان عدم العلم لیس علما بالعدم لاسیما فی اقوال علماء امة محمد صلی اللہ علیه وسلم التی لا یحصیها الا رب العالمین ولهذا قال احمد وغیره من العلماء من ادعی الاجماع فقد کذب هذه دعوی المریسی والاصم ولکن یقول لا اعلم نزاعا والذین کانوا یذکرون الاجماع کالشافعی وابی ثور وغیرهما یفسرون مرادهم بانا لا نعلم نزاعا ویقولون هذا هو الاجماع الذی ندعیه۔ (مجموع الفتاویٰ ۴/ ۲۲۳)

''کسی اختلاف کا معلوم نہ ہونا اس کی دلیل نہیں کہ اختلاف پایا ہی نہیں جاتا۔ بالخصوص امت محمدیہ کے اہل علم اقوال کے بارے میں، جن کا شمار اللہ ہی کے علم میں ہے، یہ دعویٰ ہرگز نہیں کیا جا سکتا۔ اسی لیے امام احمد وغیرہ نے فرمایا ہے کہ جو شخص اجماع کا دعویٰ کرتا ہے، وہ جھوٹ کہتا ہے۔ یہ مریسی اور اصم وغیرہ کا دعویٰ ہے۔ اس کے بجاے یوں کہنا چاہیے کہ ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں۔ جو اہل علم مثلاً شافعی اور ابو ثور وغیرہ اجماع کا ذکر کرتے ہیں، وہ اپنی مراد یہ کہہ کر واضح کر دیتے ہیں کہ ہمیں اس معاملے میں کسی اختلاف کا علم نہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ جس اجماع کا ہم دعویٰ کرتے ہیں، وہ یہی ہے۔''

امام رازی نے اپنی کتاب 'المحصول' میں اجماع کی بحث کا آغاز ہی اس نکتے سے کیا ہے کہ آیا اس کا ثبوت ممکن بھی ہے یا نہیں۔ دوران بحث میں لکھتے ہیں:

العلم باتفاق الامة لا یحصل الا بعد معرفة کل واحد من الامة

لـكـن ذلك متعذر قطعا فمن ذا الذى يعرف جميع الناس الذين هم بـالشـرق والغرب؟ وكيف الامان من وجود انسان فى مطمورة لا خبر عندنا منه فانا اذا انصفنا علمنا ان الذين بالشرق لا خبر عندهم مـن احـد مـن عـلماء الغرب فضلا عن العلم بكل واحد منهم على التفصيل وبكيفية مذاهبه۔ (المحصول ۳/۷۷۱)

''پوری امت کے متفق ہونے کا علم اس کے بغیر ممکن نہیں کہ امت کے ہر ہر فرد کے بارے میں معلوم ہو جو ایک ناممکن بات ہے، کیونکہ کون ہے جو مشرق و مغرب کے تمام انسانوں کو جانتا ہو؟ اور اس امکان کو کیسے رد کیا جا سکتا ہے کہ کسی مخفی مقام پر کوئی انسان موجود ہو جس کے بارے میں ہمیں علم نہ ہو؟ کیونکہ انصاف سے کام لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ مشرق میں رہنے والوں کو مغرب کے کسی ایک عالم کی بھی خبر نہیں، چہ جائیکہ وہ ان سب کے بارے میں اور ان کی آرا و مذاہب کے بارے میں تفصیل سے جانتے ہوں۔''

امام صاحب کا کہنا ہے کہ بالفرض سارے اہل علم کو ایک جگہ جمع کرنا ممکن ہو اور وہ بیک آواز کسی رائے کی تائید کر دیں تب بھی اجماع متحقق نہیں ہوتا۔ لکھتے ہیں:

بـل ههـنـا مـقـام آخر وهو ان اهل العلم باسرهم لو اجتمعوا فى مـوضـع واحـد ورفـعـوا اصـواتهـم دفـعة واحـدة وقالوا افتينا بهذا الحكم فهذا مع امتناع وقوعه لا يفيد العلم بالاجماع لاحتمال ان يـكـون بـعـضـهـم كان مخالفا فيه فخاف من مخالفة ذلك الجمع الـعظيم او خاف ذلك الملك الذى احضرهم او انه اظهر المخالفة لكن خفى صوته فى ما بين اصواتهم۔ (المحصول ۳/۷۷۲)

''بلکہ یہاں ایک اور مقام بھی ہے۔ وہ یہ کہ اگر سارے اہل علم ایک جگہ جمع ہو جائیں اور اکٹھے آواز بلند کر کے یہ کہیں کہ ہم اس بات کا فتویٰ دیتے ہیں تو اس بات کے عملاً ناممکن ہونے کے علاوہ، پھر بھی اس سے اجماع کا علم حاصل نہیں ہوتا، کیونکہ ممکن ہے ان میں سے کوئی اس سے اختلاف رکھتا ہو لیکن اتنے بڑے اجتماع کے سامنے اختلاف ظاہر کرنے سے ڈر گیا ہو، یا

اس نے اس بادشاہ کے خوف سے جس نے انھیں طلب کیا، اختلاف ظاہر نہ کیا ہو یا اس نے اختلاف تو کیا ہو لیکن اس کی آواز ان سب کی آوازوں میں دب گئی ہو۔''

اس بحث کا نتیجہ امام صاحب نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع الا فى زمان الصحابة حيث كان المومنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل۔ (المحصول ۷۷۵/۴، ۷۷۷)

''انصاف کی بات یہ ہے کہ صحابہ کے دور کے علاوہ، جب مسلمان اتنے تھوڑے تھے کہ ان سب کو تفصیلاً جاننا ممکن تھا، (بعد کے کسی دور میں) اجماع کے تحقق کا علم حاصل کرنے کا کوئی ذریعہ موجود نہیں۔''

لیکن بالبداہت واضح ہے کہ صحابہ کے دور کے حوالے سے بھی یہ محض ایک نظری امکان ہے، اس لیے کہ کوئی ایک مثال بھی ایسی موجود نہیں جس میں بلا استثنا تمام اہل الرائے صحابہ کو کسی موقع پر جمع کیا گیا ہو، ان سے کسی علمی مسئلے کے بارے میں رائے دریافت کی گئی ہو اور ان سب نے کوئی ایک متفقہ رائے اختیار کر لی ہو۔ اس میں شبہ نہیں کہ خلفا کی طرف سے مختلف مواقع پر ایسی مجلسوں کا اہتمام کیا جاتا تھا، لیکن یہ اس موقع پر موجود اور میسر اصحاب علم تک محدود ہوتی تھیں اور بالعموم ان کا مقصد کسی اتفاق یا اجماع کا حصول نہیں، بلکہ معاملے کے مختلف پہلوؤں کی تنقیح اور اس ضمن میں مختلف رجحانات کا علم حاصل کرنا ہوتا تھا تاکہ فیصلے کے لیے ان میں سے زیادہ مناسب رائے کو اختیار کیا جا سکے۔ اس کے نتیجے میں خلفا کی راہنمائی کا مقصد تو یقیناً حاصل ہو جاتا تھا اور وہ اس کی روشنی میں کوئی عملی فیصلہ بھی کر دیتے تھے، لیکن کسی علمی یا عقلی استدلال کی رو سے یہ کہنا ممکن نہیں کہ اولوالامر کی اطاعت کے اصول پر اس فیصلے کو قبول کرنے والے اہل علم، خواہ وہ مشاورت کی مجلس میں شریک رہے ہوں یا نہیں، مثبت طور پر بھی اس رائے سے علمی اتفاق رکھتے تھے۔ کسی رائے کا قانوناً نافذ ہو جانا یا عملاً قبول عام حاصل کر لینا ایک چیز ہے اور اہل علم کا، دوسرے تمام علمی امکانات کی نفی کرتے ہوئے مثبت طور پر اس سے متفق ہونا ایک بالکل دوسری چیز۔ ان دونوں

باتوں کے مابین کوئی عقلی یا عادی لزوم نہیں پایا جاتا اور امام شافعی اور امام رازی نے مذکورہ اقتباسات میں اسی نکتے کو نہایت خوبی سے واضح فرمایا ہے۔

ہمارے ہاں عام طور پر اجماع کے حوالے سے لکھی جانے والی تحریروں میں اس بنیادی اصولی بحث سے صرف نظر کر لیا جاتا ہے اور اس نوعیت کے ظاہری اتفاق رائے کو بھی دین کی ایک قطعی حجت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے، لیکن جس شخص کو بھی اصول فقہ کی درسی کتابوں سے ہٹ کر اس فن کی امہات کا مطالعہ کرنے کا موقع ملا ہے، وہ اس ضمن میں اصولیین کے مابین پائے جانے والے شدید اختلاف سے بخوبی واقف ہے۔ حال ہی میں جامعہ مدینۃ العلوم کراچی کے فاضل استاذ مولانا مفتی عبد الغفار ارکانی نے ''اجماع اور اس کی شرعی حیثیت'' کے عنوان سے اپنی فاضلانہ تصنیف میں اس بحث کے اس پہلو کو بھی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اس کتاب پر مولانا محمد تقی عثمانی زید مجدہم نے ان الفاظ کے ساتھ اپنی تقریظ ثبت فرمائی ہے کہ ''موضوع کے متعلقہ مباحث کو فاضل مولف نے سلیقے اور حسن بیان کے ساتھ سمیٹنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ مباحث کا انتخاب، اصل مآخذ سے فقہاء کرام کے مختلف نظریات کی تلخیص اور اس کے بعد قول راجح کی تائید اور اس پر مدلل بحث، ان میں سے ہر چیز طالبان علم کے لیے نہایت مفید ہے۔''

مصنف نے اس کتاب میں ''اجماع سکوتی کی حجیت میں اختلاف'' کے زیر عنوان لکھا ہے:

''اجماع سکوتی خواہ قولی ہو یا فعلی، اسے اجماع کہا جائے گا یا نہیں؟ اگر اجماع کہا جائے تو اس کی حجیت کس قسم کی ہوگی، قطعی یا ظنی؟ اس میں علما کا شدید اختلاف ہوا ہے۔ شوکانی نے اس سلسلہ میں بارہ مذاہب نقل کیے ہیں، لیکن بنیادی مذاہب تین ہیں۔ (۱) اجماع سکوتی اجماع ہے اور حجت قطعی ہے۔ (۲) یہ اجماع بھی نہیں ہے اور حجت بھی نہیں ہے۔ (۳) بعض صورتوں میں اسے اجماع اور حجت قرار دیا جائے گا اور بعض صورتوں میں نہیں۔ ..... دوسرا مذہب امام شافعی، عیسیٰ بن ابان، قاضی ابوبکر باقلانی، داؤد ظاہری اور بعض معتزلہ وغیرہ کا ہے کہ اجماع سکوتی نہ اجماع ہے اور نہ حجت۔ .... مانعین اجماع سکوتی نے مذکورہ دلائل کے کچھ عقلی احتمالات بھی بیان کیے ہیں کہ (۱) جس طرح سکوت میں موافقت کا احتمال ہے، یہ احتمال بھی

ہے کہ ممکن ہے کہ مجتہد ساکت نے اس واقعہ کے حکم میں اجتہاد ہی نہ کیا ہو، اس لیے سکوت اختیار کر لیا ہو۔ (۲) یہ احتمال بھی موجود ہے کہ اجتہاد تو کیا ہو لیکن کسی ایک جانب فیصلہ نہ کر پایا ہو۔ (۳) اور اگر کسی ایک جانب فیصلہ بھی کر لیا ہو لیکن قول ظاہر کے خلاف ہونے کی وجہ سے اظہار نہ کیا ہوتا کہ اس میں مزید غور و فکر کر سکے یا اس لیے اظہار نہ کیا ہو کہ وہ ہر مجتہد کو حق پر سمجھتا ہے۔ (۴) یہ بھی احتمال ہے کہ ہیبت یا فتنہ کھڑے ہونے کے ڈر سے سکوت اختیار کیا ہو۔.....
جو حضرات اجماع سکوتی کو حجت ظنیہ مانتے ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ سکوت مجتہدین میں اگرچہ رضا اور موافقت کے علاوہ دوسرے احتمالات ہیں، لیکن وہ احتمالات بہت بعید ہیں، اس لیے ظاہر یہی ہے کہ ان کا سکوت موافقت اور رضا کی بنا پر ہے ..... اس لیے جہاں مجتہدین سے سکوت ثابت ہو، مخالفت ثابت نہ ہو تو اسے موافقت پر ہی محمول کیا جانا چاہیے، لیکن ظاہر ہے کہ موافقت پر محمول کرنے کے لیے کوئی قطعی دلیل موجود نہیں ہے بلکہ اس کی بنیاد حسن ظن ہے، اس لیے اجماع سکوتی کو حجت قطعی نہیں کہا جا سکتا، بلکہ حجت ظنی کہا جا سکتا ہے۔''

(ص ۲۳۰-۲۴۵)

اس بحث سے واضح ہے کہ تفسیر و حدیث اور فقہ کی کتابوں میں جب کسی مسئلے کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس پر علما کا اتفاق ہے تو اس کا مطلب عملاً یہ ہوتا ہے کہ ماضی کے جن اہل علم کی آرا کو محفوظ کیا جا سکا ہے اور ہمیں کتابوں کے ذریعے سے ان کی اطلاع ملی ہے، ان کے مابین اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں۔ اس سے زیادہ اس دعواے اتفاق کی کوئی حیثیت ہے اور نہ بقائمی ہوش و حواس اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ امت کے تمام صاحب الرائے اہل علم مثبت طور پر یہی رائے رکھتے تھے۔ ہم نے اسی نکتے کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

''ہماری راے میں نصوص کی تعبیر و تشریح میں اختلاف اور تنوع کی گنجایش جس قدر اسلام کے صدر اول میں تھی، آج بھی ہے اور سابقہ ادوار میں مخصوص علمی تناظر میں مخصوص نتائج کو حاصل ہونے والا قبول و رواج اس گنجایش کو محدود کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ اس نکتے کا وزن اس تناظر میں مزید نمایاں ہو جاتا ہے کہ مدون علمی ذخیرہ گزشتہ چودہ سو سال میں ہر دور اور ہر علاقے

کے اہل علم تو کیا، صدر اول کے علما وفقہا کے علمی رجحانات اور آرا کا بھی پوری طرح احاطہ نہیں کرتا۔ اہل نظر جانتے ہیں کہ علم وفکر سے اشتغال رکھنے اور علمی مسائل پر غور کرنے والے اہل علم کی ایک بہت بڑی تعداد ایسی ہوتی ہے جو نہ تو خود اپنے نتائج فکر کو تحریری صورت میں محفوظ کرنے کا اہتمام کرتی ہے اور نہ سب اہل علم کو ایسے تلامذہ ورفقا میسر آتے ہیں جو ان کے غور وفکر کے حاصلات کو آئندہ نسلوں تک منتقل کرنے کا اہتمام کریں۔ چنانچہ صحابہ میں سے علم وتفقہ کے اعتبار سے خلفاے راشدین، سیدہ عائشہ، معاذ بن جبل، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن مسعود، سیدنا معاویہ اور ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نہایت ممتاز ہیں اور یہ حضرات عملی مسائل کے حوالے سے رائے دینے کے علاوہ قرآن مجید کو بھی خاص طور پر اپنے تفکر وتدبر کا موضوع بنائے رکھتے تھے، تاہم تفسیری ذخیرے میں ہمیں ابن عباس اور ابن مسعود کے علاوہ دیگر صحابہ کے اقوال اورآرا کا ذکر شاذ ہی ملتا ہے۔

صحابہ کے دور کے جو فتاویٰ اور واقعات ہم تک پہنچے ہیں، ان میں سے زیادہ تر وہ ہیں جو اس وقت کے معروف علمی مراکز میں پیش آئے یا جن کی اطلاع مخصوص اسباب کے تحت وہاں تک پہنچ گئی اور آثار وروایات کی صورت میں ان کی حفاظت کا بندوبست ممکن ہو سکا۔ ان کے علاوہ مملکت کے دور دراز اطراف مثلاً یمن، بحرین اور مصر وغیرہ میں کیے جانے والے فیصلوں کی تدوین سرکاری سطح پر بھی نہیں کی گئی اور مکہ، مدینہ، کوفہ اور دمشق کی نمایاں تر علمی حیثیت کے تناظر میں اہل علم نجی طور پر بھی نسبتاً کم اہمیت کے حامل ان علاقوں کے علمی آثار کی حفاظت و تدوین کی طرف متوجہ نہ ہو سکے۔ بعد میں مستقل اور باقاعدہ فقہی مکاتب فکر وجود میں آئے تو صحابہ وتابعین کی آرا واجتہادات کا جو کچھ ذخیرہ محفوظ رہ گیا تھا، اس کو مزید چھلنی سے گزارا گیا۔ اس طرح مدون فقہی ذخیرہ سلف کے علم وتحقیق کو پوری طرح اپنے اندر سمونے اور اس کی وسعتوں اور تنوعات کی عکاسی کرنے کے بجائے عملاً ایک مخصوص دور کے ترجیح وانتخاب کا نمائندہ بن کر رہ گیا ہے۔'' (حدود وتعزیرات، ص ۱۹، ۲۰)

دلچسپ بات یہ ہے کہ مولانا محترم نے مذکورہ اقتباس کی صورت میں ہمارا یہ موقف اپنے تبصرے میں باقاعدہ نقل کیا ہے، لیکن اس پر کوئی علمی نقد کرنے سے گریز کرتے ہوئے کمال بے

نیازی سے صرف اس تبصرے پر اکتفا کی ہے کہ ''عمار صاحب اجماع کے ثبوت کو مشکوک بناتے ہیں''۔ گویا وہ کہنا چاہتے ہیں کہ 'اجماع' جیسی حقیقت کے وجود پر کوئی سوال اٹھانا ایک ایسی لغو اور نا قابل اعتنا بات ہے کہ اس پر کسی بحث کی ضرورت ہی نہیں۔ بہر حال ان کا ذہنی مفروضہ جو بھی ہو، یہ حقیقت اپنی جگہ بالکل واضح ہے کہ علمی وفقہی تعبیرات کے دائرے میں حقیقی معنوں میں کسی 'اجماع' کے امکان یا انعقاد کا تصور محض ایک علمی افسانہ ہے جس کا حقیقت کے ساتھ دور کا بھی کوئی تعلق نہیں۔

اب جہاں تک اس ظاہری اتفاق یا اجماع کے علمی وزن کا تعلق ہے تو اکابر اہل علم کی آرا کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ وہ اسے 'استصحاب' (یعنی کسی بات کو ظاہر کے مطابق درست تسلیم کرنا، جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل سامنے نہ آ جائے) کے درجے میں تو ضرور قابل اعتنا سمجھتے اور اسی تناظر میں اس سے استدلال بھی کرتے ہیں، لیکن جب ان کے سامنے کوئی ایسا علمی سوال آ جائے جس کی توجیہ سابقہ رائے کو درست ماننے کی صورت میں نہ ہو سکتی ہو یا کوئی ایسا عملی مسئلہ اٹھ کھڑا ہو جس کے لیے خود نصوص کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت پیش آ جائے تو وہ مزعومہ 'اجماع' کو ایک طرف رکھتے ہوئے قرآن وسنت کے براہ راست مطالعے کی بنیاد پر اس سوال اور اشکال یا عملی مسئلے کے حل کے لیے نئی تعبیر پیش کرتے ہیں۔ ''حدود وتعزیرات'' کی تمہید میں ہم نے علمی اصولوں کے دائرے میں رہتے ہوئے سابقہ آرا سے اختلاف کرنے اور پیش نظر سوال یا اشکال کو حل کرنے کے لیے کوئی نئی رائے قائم کرنے کو اہل سنت کی علمی روایت کا حصہ قرار دیا اور اس طرز فکر کی نمائندگی کرنے والے اہل علم میں سے ابن حزم، امام رازی، ابن تیمیہ، شاہ ولی اللہ اور علامہ انور شاہ کشمیری کا ذکر کیا ہے۔ یہاں ہم اس نوعیت کی بعض مثالوں کا ذکر کریں گے۔

امام رازی نے اپنی تفسیر میں جگہ جگہ اس اصول کی وضاحت کی ہے کہ زبان وبیان کے قرائن اور عقلی شواہد کی روشنی میں کسی آیت کی تفسیر وتاویل میں کوئی نئی رائے قائم کرنا علمی طور پر بالکل درست ہے۔ ایک مقام پر لکھتے ہیں:

وقد ثبت فی اصول الفقه ان المتقدمین اذا ذکروا وجها فی تفسیر الآیة فذلك لا یمنع المتاخرین من استخراج وجه آخر فی تفسیرها ولولا جواز ذلك لصارت الدقائق التی استنبطها المتاخرون فی تفسیر کلام الله مردودة باطلة ومعلوم ان ذلك لا یقوله الا مقلد خلف (التفسیر الکبیر ۵۱/۵)

''اصول فقہ میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اگر متقدمین کسی آیت کی تفسیر میں ایک راے قائم کریں تو یہ اس سے مانع نہیں کہ متاخرین اس کی تفسیر میں ایک دوسری راے پیش کریں۔ اگر اس کا جواز تسلیم نہ کیا جائے تو متاخرین نے کلام اللہ کی تفسیر میں جو دقیق باتیں استنباط کی ہیں، وہ سب کی سب مردود اور باطل قرار پائیں گی اور معلوم ہے کہ یہ بات کوئی ہٹ دھرم مقلد ہی کہہ سکتا ہے۔''

سورۂ طٰہٰ کی آیت ۶۳ میں 'قالوا ان ھذان لساحران' کے تحت ایک نحوی اسلوب کی وضاحت میں زجاج کے قول پر اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہ متقدمین اہل نحو نے اس کا ذکر نہیں کیا، امام رازی لکھتے ہیں:

ھذا اعتراض فی نهایة السقوط لان ذهول المتقدمین عن هذا الوجه لا یقتضی کونه باطلا فما اکثر ما ذهل المتقدم عنه وادرکه المتاخر (۴۲۹/۱۰)

''یہ اعتراض حد درجہ کمزور ہے، کیونکہ متقدمین کا اس کی طرف متوجہ نہ ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ یہ بات ہی سرے سے باطل ہو۔ کتنی ہی ایسی باتیں ہیں جن کی طرف پہلے لوگوں کی توجہ نہیں گئی اور بعد میں آنے والوں نے اسے پالیا۔''

اسی اصول کے تحت امام صاحب نے متعدد مقامات پر منقول تفسیری آرا سے ہٹ کر آیات کی نئی تاویل پیش کی ہے۔ مثلاً سورۂ آل عمران کی آیت ۳ میں 'وانزل الفرقان' کا مصداق واضح کرتے ہوئے انھوں نے تین اقوال کا ذکر کیا ہے، لیکن ان پر عدم اطمینان ظاہر کرتے ہوئے اپنی

طرف سے ایک چوتھا قول پیش کیا ہے۔ اس کی وضاحت کے بعد لکھتے ہیں:

فھذا ھو ما عندی فی تفسیر ھذہ الآیة وھب ان احدا من المفسرین ما ذکرہ الا ان حمل کلام اللہ تعالیٰ علیه یفید قوة المعنی وجزالة اللفظ واستقامة الترتیب والنظم والوجوہ التی ذکروھا تنافی کل ذلك فکان ما ذکرناہ اولی (۹۹/۴)

''اس آیت کی تفسیر میں میری رائے یہی ہے۔ فرض کرلو کہ مفسرین میں سے کسی نے بھی اس کا ذکر نہیں کیا، لیکن اللہ کے کلام کو اس مفہوم پر محمول کرنے سے آیت کا معنی قوی ہو جاتا ہے، الفاظ بارونق بن جاتے ہیں، اور نظم اور ترتیب بالکل درست سمجھ میں آ جاتی ہے، جبکہ مفسرین نے جو تفسیریں کی ہیں، وہ اس سب کے منافی ہیں، اس لیے ہماری بیان کردہ تفسیر ہی بہتر ہے۔''

امام رازی نے یہاں تفسیر کے وہ بنیادی اصول —— یعنی معنی ومفہوم کے اعتبار سے کلام کا برمحل ہونا، الفاظ کی موزونیت اور کلام کے سیاق وسباق اور نظم کے ساتھ ہم آہنگی —— بہت خوبی سے واضح کر دیے ہیں جو علمی سطح پر کسی تفسیری رائے کو ترجیح دینے کی اصل بنیاد ہیں اور کسی بڑے سے بڑے عالم اور مفسر کی بیان کردہ تاویل یا ماضی کے مفسرین کی متفقہ تفسیر بھی اگر ان پہلوؤں سے محل اشکال ہو تو اسے جوں کا توں قبول کرنے پر اصرار نہیں کیا جا سکتا۔ اصولیین کا ایک گروہ تو اس معاملے میں اس قدر حریت فکر کا قائل ہے کہ وہ کسی مخصوص نص کی تفسیر میں صحابہ —— جو عربی زبان کو براہ راست جاننے والے اور آیات کے نزول کے واقعاتی پس منظر اور ماحول سے مشاہدے کے درجے میں واقف تھے —— کی رائے کی پابندی کو بھی بعد کے اہل علم کے لیے لازم نہیں سمجھتا۔ جلیل القدر حنفی عالم اور اصولی سرخسی نے اس نقطہ نظر کو ترجیح دیتے ہوئے لکھا ہے:

فان قیل: الیس ان تاویل الصحابی للنص لا یکون مقدما علی تاویل غیرہ ولم یعتبر فیه ھذہ الاحوال فکذلك فی الفتوی بالرای؟ قلنا: لان التاویل یکون بالتامل فی وجوہ اللغة ومعانی الکلام ولا مزیة لھم فی ذلك الباب علی غیرھم ممن یعرف من معانی اللسان

مثل ذلك۔ (اصول السرخسی ۱۰۹/۲)

''اگر کہا جائے کہ ایسا کیوں نہیں ہے کہ جب کسی نص کی تاویل میں صحابی کی رائے دوسروں کی رائے پر مقدم نہیں اور ان احوال کی رعایت کرتے ہوئے اسے قابل ترجیح نہیں سمجھا گیا تو پھر صحابہ کے، رائے اور قیاس پر مبنی فتاویٰ کی حیثیت بھی یہی ہو؟ ہم کہیں گے کہ (نہیں، دونوں باتوں میں فرق ہے)، کیونکہ نص کی تفسیر زبان کے مختلف پہلوؤں اور کلام کے معانی پر غور کرنے کی بنیاد پر کی جاتی ہے اور صحابہ کو اس معاملے میں دوسرے لوگوں پر، جو اسی طرح زبان کے معانی ومطالب سے واقف ہوں، کوئی برتری حاصل نہیں۔''

اکابر اہل علم کے ہاں مسلمہ تفسیری اصولوں کی روشنی میں صحابہ سے منقول آرا کے بجائے بعد کے اہل علم کی رائے کو ترجیح دینے کی چند مثالیں ملاحظہ کیجیے:

امام طبری نے سورۂ مائدہ کی آیت ۳ میں 'والمنخنقة' کی تفسیر میں سدی، ضحاک اور قتادہ سے یہ تفسیر نقل کی ہے کہ اس کا مصداق وہ بکری ہے جو کسی جگہ اپنی گردن کے پھنس جانے یا گلے میں پڑی ہوئی رسی کے پھنس جانے کی وجہ سے دم گھٹنے سے مر جائے۔ اس کے برعکس عبداللہ ابن عباس سے یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ وہ جانور ہے جس کا گلا گھونٹ کر اسے مار دیا جائے۔ پھر پہلی رائے کو ترجیح دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

لان المنخنقة هی الموصوفة بالانخناق دون خنق غيرها لها ولو كان معنيا بذلك انها مفعول بها لقيل والمخنوقة حتى يكون معنى الكلام ما قالوا (ص ۱۰۷)

''منخنقة' اس جانور کو کہتے ہیں جس کا دم ازخود گھٹ گیا ہو، نہ کہ کسی دوسرے نے اس کا گلا گھونٹا ہو۔ اگر مراد یہ ہوتی تو 'منخنقة' کے بجائے 'مخنوقة' کا لفظ بولا جاتا اور اس صورت میں وہی معنی مراد ہوتا جو ان مفسرین نے بیان کیا ہے۔''

دیکھ لیجیے، امام طبری لفظ کے معنی ومصداق کی تعیین میں خالصتاً لغت کے اعتبار سے ابن عباس کی رائے سے اختلاف کر رہے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہ لفظ اپنی ساخت کے لحاظ سے ان کے

بیان کردہ مفہوم کا متحمل نہیں۔

امام رازی نے سورۂ نساء کی آیت ۳ میں 'وان خفتم الا تقسطوا فی الیتامی فانکحوا ما طاب لکم من النساء' کی تفسیر میں ام المومنین سیدہ عائشہ سے یہ تفسیر نقل کی ہے کہ اہل جاہلیت اپنی پرورش میں آنے والی یتیم لڑکیوں سے محض اس لالچ میں نکاح کر لیتے تھے کہ ان کے مال کے مالک بن جائیں، جبکہ انھیں دلی طور پر ان سے نکاح کی رغبت نہیں ہوتی تھی۔ اس طرح وہ ان لڑکیوں کے ساتھ منصفانہ برتاؤ نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے یہاں یہ ہدایت کی کہ اگر بے انصافی کا خدشہ ہو تو ان کے ساتھ نکاح نہ کرو بلکہ ان کے علاوہ ان دوسری خواتین کے ساتھ نکاح کرو جو تمھیں پسند ہوں۔ تاہم امام رازی نے اس قول کے بجائے عکرمہ سے منقول اس رائے کو ترجیح دی ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے چار سے زائد عورتوں کے نکاح کی ممانعت کی ہے، کیونکہ اہل جاہلیت دس دس بیویوں سے نکاح کر لیتے تھے اور پھر ان کے نان نفقہ کی ادائیگی کے لیے انھیں اپنے زیر پرورش یتیموں کے مال میں ناجائز تصرف کرنا پڑتا تھا۔ لکھتے ہیں:

وھذا القول اقرب فکانہ تعالی خوف من الاکثار من النکاح بما عساہ یقع من الولی من التعدی فی مال الیتیم للحاجة الی الانفاق الکثیر عند التزوج بالعدد الکثیر (۴۶/۵)

''یہ قول زیادہ قرین صواب ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ نے زیادہ شادیوں کرنے سے متنبہ کیا اور اس کی وجہ اس خدشے کو قرار دیا ہے کہ زیادہ شادیوں کے نتیجے میں چونکہ یتیموں کا سرپرست زیادہ اخراجات کا محتاج ہوگا، اس لیے وہ یتیم کے مال پر بھی ہاتھ صاف کرنے کی کوشش کرے گا۔''

اسی طرح نساء کی آیت ۲۰ میں 'وآتیتم احداھن قنطارا' کے تحت لکھتے ہیں کہ مفسرین نے اس سے گراں قدر مہر کا جواز اخذ کیا ہے اور روایت کے مطابق سیدنا عمر نے بھی اس استدلال کو تسلیم کیا، کیونکہ انھوں نے جب بھاری مہر دینے پر پابندی لگانے کا فیصلہ کیا تو ایک خاتون نے یہی آیت پڑھ کر ان کے ساتھ معارضہ کیا جس پر انھوں نے اپنی رائے واپس لے لی۔ تاہم امام

رازی فرماتے ہیں کہ آیت سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی۔ لکھتے ہیں:

وعندی ان الآیة لا دلالة فیھا علی جواز المغالاة لان قوله وآتیتم احداھن قنطارا لا یدل علی جواز ایتاء القنطار کما ان قوله لو کان فیھما آلھة الا الله لفسدتا لا یدل علی حصول الآلھة والحاصل انه لا یلزم من جعل الشئ شرطا لشئ آخر کون ذلك الشرط فی نفسه جائز الوقوع (تفسیر کبیر ۱۲۰/۵)

''اس آیت میں مہر کی مقدار بہت زیادہ مقرر کرنے کے جواز پر کوئی دلالت نہیں پائی جاتی، کیونکہ 'و آتیتم احداھن قنطارا' (شرطیہ جملہ ہے جس) سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اللہ تعالیٰ ڈھیروں مال دینے کو جائز ٹھہرا رہے ہیں، جیسا کہ 'لوکان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا' سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ واقعی ایک سے زیادہ خدا پائے جاتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ ایک چیز کو کسی دوسری چیز کی شرط کے طور پر ذکر کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ شرط فی نفسہ بھی جائز ہو۔''

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی تفسیری آرا میں اس کی چند مثالیں دیکھیے:

سورۂ بقرہ کی آیت ۱۸۴ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ 'وعلی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین'، یعنی جو شخص اس کی طاقت رکھے، اس کے ذمے فدیے کے طور پر ایک مسکین کو کھانا کھلانا لازم ہے۔ مفسرین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہاں جس فدیے کا ذکر کیا گیا ہے، وہ روزہ نہ رکھنے پر اس کے بدل کے طور پر دیا جانے والا فدیہ ہے۔ ان میں سے بعض کی رائے یہ ہے کہ ابتدا میں تو ہر شخص کو اختیار تھا کہ وہ چاہے تو روزہ رکھ لے اور چاہے تو اس کی جگہ فدیہ دے دے، تاہم بعد میں یہ رخصت منسوخ کر دی گئی اور ناتواں بوڑھوں یا نہایت بیمار لوگوں کے علاوہ عام مسلمانوں پر ہر حال میں رمضان کے روزے رکھنا فرض کر دیا گیا۔ اس کے برعکس بعض دوسرے مفسرین کی رائے میں یہ آیت متعلق ہی ان لوگوں سے ہے جو کسی عذر کی وجہ سے روزہ نہیں رکھ سکتے، چنانچہ اس میں کوئی نسخ واقع نہیں ہوا۔ اس اختلاف سے قطع نظر، تمام مفسرین اس نکتے پر بہر حال متفق ہیں کہ یہاں روزہ نہ رکھنے کا فدیہ ہی بیان ہوا ہے، تاہم شاہ ولی اللہ نے اس رائے

سے اختلاف کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ یہاں روزہ نہ رکھنے پر فدیہ دینے کا مسئلہ سرے سے زیر بحث ہی نہیں۔ یہاں تو رمضان کے روزے رکھنے والوں پر صدقہ فطر کا وجوب بیان کیا گیا ہے اور 'یطیقو نہ' کی ضمیر کا مرجع 'صوم' نہیں، بلکہ 'فدیۃ' ہے جو لفظاً متاخر ہونے کے باوجود معنی مقدم ہے اور اگرچہ مونث ہے، لیکن چونکہ اس کی تفسیر 'طعام مسکین' سے کی گئی ہے، اس لیے اپنے مصداق کے اعتبار سے مذکر ہے۔ (الفوز الکبیر مع شرحہ العون الکبیر، ص۱۷۲) یہ بات ملحوظ رہے کہ آیت کی جو عام تفسیر بیان کی جاتی ہے، اس کی تائید میں عبداللہ بن عباس، معاذ بن جبل اور عبداللہ بن عمر جیسے جلیل القدر صحابہ اور متعدد اکابر تابعین کے آثار بھی منقول ہیں، لیکن شاہ صاحب اسے قبول کرنے کے بجائے آیت کے داخلی قرائن کی مدد سے اس کا ایک بالکل مختلف مفہوم متعین کرتے ہیں اور سابقہ مفسرین کے اتفاق و اجماع کو اس میں مانع نہیں سمجھتے۔

ایک اور مثال دیکھیے:

سورۂ توبہ کی آیت ۶۰ میں 'انما الصدقات للفقراء والمساکین' کے الفاظ آئے ہیں اور یہاں زکوٰۃ و صدقات کے آٹھ مصارف بیان کیے گئے ہیں۔ انما، ظاہر ہے کہ حصر کے لیے ہے، چنانچہ مفسرین اور فقہا بالاجماع اس آیت سے یہ فقہی مسئلہ اخذ کرتے ہیں کہ زکوٰۃ کے مصارف آیت میں بیان ہونے والے آٹھ گروہوں میں محصور ہیں اور ان کے علاوہ کسی اور مصرف پر زکوٰۃ خرچ نہیں کی جاسکتی۔ تاہم شاہ ولی اللہ نے، ہمارے علم کی حد تک، پہلی مرتبہ اس رائے سے اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ اسلامی ریاست کی ضروریات بے حد متنوع اور وسیع ہیں اور زکوٰۃ کو ان آٹھ مصارف میں محصور کر دینے سے ریاست کی دیگر ضروریات پوری نہیں کی جاسکتیں، اس لیے ریاست ہر قسم کے اخراجات کے لیے زکوٰۃ کی رقم صرف کرسکتی ہے۔ جہاں تک آیت کا تعلق ہے تو شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں 'انما' کے حصر کا رخ مذکورہ آٹھ مصارف میں زکوٰۃ کو محصور کرنے کی طرف نہیں، بلکہ سیاق کلام میں بیان ہونے والی منافقین کی اس خواہش کے مقابلے میں آیا ہے کہ انھیں بھی اس مال میں سے وافر حصہ دیا جائے۔ گویا آیت کا مطلب یہ نہیں

کہ زکوٰۃ ان آٹھ مصارف کے علاوہ کہیں خرچ نہیں کی جاسکتی، بلکہ یہ ہے کہ زکوٰۃ وصدقات کا اصل مصرف کھاتے پیتے لوگوں کی ہوس مال کی تسکین نہیں، بلکہ اس کے اصل حق دار تو فقرا و مساکین اور دوسرے صاحب احتیاج لوگ ہیں۔(حجۃ اللہ البالغہ،۲/ ۱۳۳،۱۳۴) دیکھ لیجیے، یہاں بھی شاہ صاحب نہ صرف آیت کی مجمع علیہ تفسیر سے بلکہ ایک متفقہ اور اجماعی فقہی مسئلے سے بھی اختلاف فرمارہے ہیں، اور ایسا لاعلمی میں نہیں، بلکہ علیٰ وجہ البصیرۃ کررہے ہیں۔

مولانا انور شاہ کشمیری کی آرا میں بھی اس طرز فکر کی بہت نمایاں مثالیں پائی جاتی ہیں۔مثال کے طور پر رجم کی سزا ہی کو لیجیے۔فقہا اور اصولیین نے حدیث میں شادی شدہ زانیوں کے لیے بیان ہونے والی اس اضافی سزا کی توجیہ کرتے ہوئے جو مختلف آرا پیش کی ہیں، مولانا انور شاہ کشمیری ان پر اطمینان نہیں رکھتے اور اسی عدم اطمینان کے تناظر میں انھوں نے یہ اچھوتی رائے ظاہر کی ہے کہ قرآن مجید میں رجم کا حکم کسی واضح آیت کی صورت میں نہیں، بلکہ سورۂ مائدہ کی آیات ۴۱-۴۳ میں مذکور اس واقعے کے ضمن میں نازل ہوا ہے جس میں یہود کے، منافقانہ اغراض کے تحت، ایک مقدمے کے فیصلے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرنے کا ذکر ہے۔ان کی رائے میں قرآن مجید نے رجم کا ذکر اصلاً شریعت محمدیہ کے ایک حکم کے طور پر نہیں، بلکہ شریعت موسوی کے آثار و باقیات کی حیثیت سے کیا ہے جو اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ قرآن مجید کے نزدیک شادی شدہ زانی کے لیے بھی اصل سزا ۱۰۰ کوڑے ہی ہے اور وہ عمومی طور پر اسے رجم کی سزا نہیں دینا چاہتا۔شاہ صاحب مزید فرماتے ہیں کہ قرآن کی رو سے زانی کے لیے سو کوڑے کی سزا تو لازم ہے جبکہ رجم ایک ثانوی سزا ہے جس کو نمایاں اور عملاً رائج نہ کرنا مقصود ہے، اس لیے اگر اس کا ذکر قرآن میں تصریحاً کر دیا جاتا تو اس کی اہمیت نمایاں ہو جاتی اور اس کے نفاذ کو ٹالنے کا مقصد حاصل نہ ہوتا۔(فیض الباری ۵/ ۲۳۰، ۶/ ۳۵۳-۳۵۴۔مشکلات القرآن ۱۶۵، ۶۶، ۲۱۳)

علامہ انور شاہ کی یہ توجیہ اصل اشکال کو حل کرتی ہے یا نہیں، یہ ایک الگ سوال ہے، لیکن جس بات میں کوئی شبہ نہیں، وہ یہ ہے کہ انھوں نے رجم کی سزا کی شرعی حیثیت کے حوالے سے ایک نئی تعبیر

پیش کی ہے جس سے ان کے خیال میں قرآن میں اس سزا کے ذکر نہ کرنے کی توجیہ ہو جاتی ہے۔

اسی نوعیت کی راے انھوں نے نزول مسیح کی روایات کی تفسیر کے ضمن میں پیش کی ہے۔ کتب حدیث میں سیدنا مسیح علیہ السلام کے نزول ثانی سے متعلق روایات میں یہ بات بیان ہوئی ہے کہ اس موقع پر ساری دنیا سے کفر کا خاتمہ اور اسلام کا بول بالا ہو جائے گا۔ نہ صرف مذکورہ روایات میں بظاہر یہ بات بیان ہوئی ہے، بلکہ بعض آثار میں 'لیظھرہ علی الدین کلہ' (التوبہ ۳۳) کے وعدے کا مصداق بھی ظہور مہدی اور نزول مسیح کے اسی دور کو قرار دیا گیا ہے۔ اہل علم کا اس پر 'اجماع' ہے کہ اسلام کا یہ غلبہ فی الواقع ساری دنیا پر قائم ہوگا۔ تاہم علامہ انور شاہ کو اس راے سے اختلاف ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ روایات میں اس موقع پر ساری سرزمین پر اسلام کے غالب آنے کا جو ذکر ہوا ہے، اس سے مراد پوری روے زمین نہیں، بلکہ شام اور اس کے گرد و نواح کا مخصوص علاقہ ہے جہاں ان کا ظہور ہوگا اور جو اس وقت اہل اسلام اور اہل کفر کے مابین کشمکش اور جنگ و جدال کا مرکز ہوگا۔ (فیض الباری ۴/ ۱۹۷، ۳۴۳) شاہ صاحب نے ان اشکالات پر روشنی نہیں ڈالی جو ان کے لیے عام راے سے اختلاف کا باعث بنے ہیں، لیکن ان کے ذہن میں جو بھی قرائن و شواہد ہوں، نتیجہ بالکل واضح ہے کہ انھوں نے حدیث کے مفہوم کی تعیین میں اپنے دلائل کی بنا پر ایک نئی راے قائم کی ہے جو سلف کے اتفاق سے مختلف بلکہ اس کے مخالف ہے۔

شاہ صاحب نے متعدد مقامات پر یہ نکتہ بھی واضح کیا ہے کہ نصوص کی تفسیر میں سلف کی آرا سے اختلاف مطلقاً ممنوع نہیں، بلکہ صرف اس صورت میں مذموم ہے جب اس کے نتیجے میں دین کے کسی بنیادی عقیدے یا شریعت کے کسی مسلمہ مسئلے سے متعلق سلف کی راے کی تغلیط لازم آتی ہے۔ فرماتے ہیں:

> ان تحریف الکلم عن مواضعھا و بیان مرادھا حتی یوجب تغییرا لعقیدۃ السلف ھو الذی یعبر عنہ بالتفسیر بالرای و الا فان کنت عارفا بالـلغة و بالادوات التی لابد منھا لبیان مراد القرآن فلك ان تفسرہ بما رایت ما لم یود الی تغییر فی عقیدۃ او تبدیل فی مسالة

مسلمة (فیض الباری، ۳/۳۲۲، ۳۲۳)

''تفسیر بالرائے اس کو کہا جاتا ہے کہ کلام کو اس کے اصل مفہوم سے ہٹا کر اس کی مراد بیان کی جائے یہاں تک کہ اس سے سلف کے عقیدے میں تبدیلی لازم آ جائے، ورنہ اگر تم زبان کا علم رکھتے ہو اور ان علوم سے واقف ہو جن سے واقفیت قرآن کی مراد بیان کرنے کے لیے ضروری ہے تو تمھیں حق ہے کہ تم کلام کی وہ تفسیر کرو جو تمھاری سمجھ میں آئے، تاہم اس کا نتیجہ کسی عقیدے میں یا کسی مسلمہ مسئلے میں تبدیلی کی صورت میں نہیں نکلنا چاہیے۔''

ایک اور مثال ملاحظہ کیجیے:

بعض شاذ آرا کے علاوہ فقہا کا عمومی طور پر اس پر اتفاق ہے کہ ایک اسلامی ریاست میں کوئی خاتون حکمرانی کے منصب پر فائز نہیں ہو سکتی۔ فقہا اس کی بنیاد اس نکتے کو قرار دیتے ہیں کہ عورت رائے اور عقل کے اعتبار سے ناقص ہوتی ہے، اس لیے وہ مردوں پر والی اور حاکم نہیں بن سکتی۔ تاہم برصغیر کے جید عالم مولانا اشرف علی تھانوی اپنے ایک فقہی فتوے میں یہ موقف پیش کیا ہے کہ حدیث میں خواتین کو حکمران بنانے کی جو ممانعت آئی ہے، اس کا اطلاق بادشاہی نظام پر تو ہوتا ہے، کیونکہ وہاں بادشاہ مطلق العنان حکمران کا درجہ رکھتا ہے اور کسی کے سامنے جواب دہ نہیں ہوتا، لیکن جمہوری طرز کی حکومتوں میں، جہاں منتخب نمائندوں یا کسی دوسری بالاتر اتھارٹی کے مشورے کا پابند ہونے کی وجہ سے اس کی عقل ورائے کے نقص کی تلافی ممکن ہے، کسی خاتون کا حکمران بننا اس ممانعت کے دائرے میں نہیں آتا۔ (دیکھیے امداد الفتاویٰ) بعض اہل علم کی رائے یہ ہے کہ مولانا تھانوی نے اپنے اس فتوے سے رجوع کر لیا تھا۔ فرض کیجیے، یہ بات درست ہو تو بھی اس سے صورت حال میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، اس لیے کہ زیر بحث نکتہ یہ ہے کہ آیا وہ نصوص پر از سر نو غور کے نتیجے میں روایتی فقہی تعبیرات سے اختلاف کی گنجایش تسلیم کرتے ہیں یا نہیں۔ ان کے فتوے سے واضح ہے کہ وہ اس گنجایش کو تسلیم کرتے ہیں، اس لیے اگر انھوں نے دوبارہ غور وفکر کے نتیجے میں استدلال کی غلطی واضح ہونے پر، نہ کہ اجماع واتفاق کے منافی ہونے کی بنیاد پر، اس فتوے سے رجوع کیا ہے تو ہمارا استدلال ان کے رجوع کے باوجود اپنی جگہ قائم رہتا ہے۔

اس ضمن میں روایتی مذہبی حلقے کے ہاں بعض ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں جب کسی مخصوص ضرورت کے تحت نہ صرف نصوص کی نئی تفسیر کی گئی، بلکہ اس نئی تعبیر وتفسیر کو اس درجے میں فروغ بھی دے دیا گیا کہ پڑھنے سننے والوں کے لیے سابقہ تفسیر بالکل نامانوس اور اجنبی قرار پا گئی۔ اس کی ایک دلچسپ مثال 'یعلمهم الكتب والحكمة ويزكيهم' (بقرہ ۱۲۹) کی تفسیر ہے۔ دور اول اور دور متوسط کی تمام تفسیروں مثلاً طبری، ابن ابی حاتم، ابن کثیر، بغوی، قرطبی، زاد المسیر، البحر المحیط، بیضاوی، ابو السعود، ابن عطیہ اور در منثور وغیرہ میں 'ويزكيهم' کا مفہوم یہ بیان ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو شرک اور دوسرے گناہوں سے پاک کرتے، انھیں اللہ کی طاعت اور اخلاص کی ہدایت کرتے اور کتاب وحکمت کی تعلیم کی صورت میں ایسے اخلاق واعمال اور شرعی احکام کی تلقین کرتے ہیں جو انھیں پاکیزہ اور مزکیٰ بناتے ہیں۔ گویا تزکیہ، تعلیم کتاب وحکمت ہی کا ایک پہلو اور اسی کے حاصل اور نتیجے کا درجہ رکھتا ہے۔ ان مفسرین میں سے کوئی بھی اس لفظ کے مفہوم میں روحانی تصرف اور فیضان کے ذریعے سے قلوب کا تزکیہ کرنے کا کوئی ذکر نہیں کرتا، بلکہ امام رازی نے اس کی باقاعدہ نفی کی ہے۔ لکھتے ہیں:

واعلم ان الرسول لا قدرة له على التصرف فى بواطن المكلفين وبتقدير ان تحصل له هذه القدرة لكنه لا يتصرف فيها والا لكان ذلك الزكاء حاصلا فيهم على سبيل الجبر لا على سبيل الاختيار فاذن هذه التزكية لها تفسيران: الاول ما يفعله سوى التلاوة وتعليم الكتاب والحكمة حتى يكون ذلك كالسبب لطهارتهم وتلك الامور ما كان يفعله عليه السلام من الوعد والايعاد والوعظ والتذكير وتكرير ذلك عليهم ومن التشبث بامور الدنيا الى ان يومنوا ويصلحوا (التفسیر الکبیر ۲/ ۳۵۷)

''جان لو کہ پیغمبر کو مکلّف انسانوں کے باطن پر تصرف کرنے کی قدرت حاصل نہیں ہوتی۔ فرض کر لو کہ اسے یہ قدرت حاصل ہوتی ہے، پھر بھی وہ ان کے باطن پر تصرف نہیں کرتا، کیونکہ

اگر وہ ایسا کرے تو ان کے باطن کا تزکیہ جبر کے طریقے سے حاصل ہوگا نہ کہ اختیار کے طریقے سے۔ اس لیے اس آیت میں تزکیہ کی تفسیر (باطنی تصرف کا طریقہ نہیں، بلکہ) دو میں سے ایک ہو سکتی ہے۔ ایک یہ کہ اس سے مراد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ کام ہیں جو آپ تلاوت آیات اور تعلیم کتاب وحکمت کے علاوہ کرتے تھے تاکہ وہ لوگوں کے لیے پاکیزگی کا سبب بن جائیں۔ آپ لوگوں کو بار بار وعدہ ووعید سناتے اور وعظ وتذکیر کیا کرتے تھے اور اسی طرح بہت سے دنیوی امور اختیار کیا کرتے تھے تاآنکہ لوگ ایمان لے آئیں اور اپنی اصلاح کرلیں۔''

لیکن بعد میں جب صوفیانہ تصورات کے لیے قرآن وسنت کے نصوص میں ماخذ تلاش کرنے کی ضرورت پیش آئی تو متاخرین کی تفسیروں میں 'و یزکیھم' کی تفسیر میں قلب کی باطنی صفائی اور روحانی نشوونما کے صوفیانہ تصور کا ذکر بھی ہونے لگا اور اب اس آیت کو صوفیا کے روحانی سلسلوں کو دین کا ایک مستقل شعبہ قرار دینے اور ان کا سلسلہ براہ راست نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جوڑنے کے ضمن میں استدلال کے بنیادی ماخذ کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ اس ضمن میں استدلال کی تقریر عام طور پر یوں کی جاتی ہے کہ آیت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے تعلیم کتاب وحکمت کا جو منصب بیان ہوا ہے، اس کی وراثت امت کے علما وفقہا کو ملی ہے، جبکہ روحانی فیضان کے ذریعے سے قلوب وارواح کے باطنی تزکیہ کا سلسلہ صوفیا کے روحانی سلسلوں کے واسطے سے امت میں جاری وساری ہے۔

یہاں ہم نے چند مثالوں کے ذکر پر اکتفا کی ہے جو معمولی تفحص کے نتیجے میں فوری طور پر سامنے آ گئی ہیں، ورنہ اگر اس نوعیت کی آرا کو باقاعدہ تلاش اور تحقیق کے ساتھ جمع کیا جائے تو ہمارا خیال ہے کہ خود 'اجماع' کے خلاف رائے قائم کرنے پر اہل علم کا اجماع ثابت کرنا آسانی ممکن ہوگا۔ ان آرا سے اتفاق یا اختلاف یہاں زیر بحث نہیں۔ ان کے ذکر سے صرف یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ جب کسی صاحب علم کو سابقہ آرا وتوجیہات پر اطمینان نہ ہو تو اسے اس بات کا پابند کرنا کہ وہ 'اجماع' ہی کے دائرے میں اپنے آپ کو ضرور مطمئن کرنے کی کوشش کرے، ایک لایعنی بات ہے۔ اطمینان کوئی ایسی کیفیت نہیں جو زبردستی ذہن پر ٹھونسی جا سکے، اس لیے ہر صاحب علم اس کا پورا پورا حق رکھتا ہے کہ وہ

اپنے ذہنی اطمینان کے لیے نصوص کی تاویل وتفسیر کے ان امکانات کا جائزہ بھی لے جن کا ظاہری طور پر اس سے پہلے اہل علم نے کوئی ذکر نہیں کیا۔ اسی بنا پر امام ابن تیمیہ نے ایک جگہ لکھا ہے کہ اگر کوئی صاحب علم کتاب وسنت سے استدلال کی بنیاد پر کوئی راے پیش کرے تو اس کے جواب میں 'اجماع' کا حوالہ دے کر اسے خاموش نہیں کرایا جا سکتا۔ اس کے ساتھ مکالمہ کتاب وسنت کے دلائل ہی کی بنیاد پر ہوگا اور انھی کی روشنی میں اس کے نقطۂ نظر کی صحت یا غلطی اس پر واضح کی جائے گی۔

عام طور پر اہل علم کی ایسی آرا کو 'تفرد' کہہ کر ان کی علمی اہمیت کو کم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، حالانکہ ان آرا کو جزوی اطلاق کے لحاظ سے تو 'تفرد' کہا جا سکتا ہے، لیکن یہ کسی علمی بے اصولی یا حقیقی اور بنیادی مسلمات سے انحراف پر مبنی نہیں ہوتیں، بلکہ مسلمات کے دائرے میں معروف و مانوس علمی اصولوں ہی کے ایک نئے اطلاق سے وجود میں آتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ حتمی نہیں ہوتیں اور سابقہ آرا کی طرح ان سے بھی اتفاق یا اختلاف کی پوری گنجایش موجود ہوتی ہے، لیکن محض اچھوتا ہونے کی بنا پر انھیں علمی روایت سے انحراف قرار دینا کسی طرح درست نہیں ہے۔

صدر اول کی علمی آرا کا صحیح محل

اس ضمن میں صحابہ اور تابعین اور ائمہ مجتہدین کی آرا کا محل اور ان سے اخذ واستفادہ کا صحیح مقام متعین کرتے ہوئے ایک اور نکتہ بھی بے حد اہمیت کا حامل ہے۔ ہماری راے میں صدر اول کے ائمہ مجتہدین کی آرا اور فتاویٰ پر مشتمل فقہی ذخیرے کا جتنا بھی تجزیہ کیا جائے، اتنا ہی یہ بات واضح ہوتی چلی جاتی ہے کہ یہ ذخیرہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے بنیادی طور پر نصوص رخی نہیں بلکہ روایت رخی ہے۔ فقہا کا زاویۂ نگاہ یہ نہیں رہا کہ وہ اصلاً قرآن وسنت کے نصوص کو موضوع بنائیں اور اطلاق کی سطح پر جنم لینے والی عملی روایت سے مجرد ہو کر ان نصوص کی کوئی مطلق نوعیت کی تعبیر پیش کریں۔ ان کے پیش نظر عملی روایت کے ذریعے سے منتقل ہونے والے ذخیرہ کی ترتیب وتدوین اور مختلف فقہی اصولوں کی مدد سے اس میں توسیع واضافہ ہے، اس لیے استنباط قانون میں ان کے ہاں اصل اور اساس کی حیثیت روایت، تعامل اور اطلاقی فتاویٰ کو حاصل ہے، جبکہ نصوص کی طرف مراجعت

روایت کا ماخذ تلاش کرنے اور اس کی تائید وتصویب کرنے کی غرض سے ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس تناظر میں قائم کی جانے والی آرا کا ہدف اصلاً موجود اور متوقع مسائل کا حل ہوتا ہے، نہ کہ معروضی صورت حال سے اوپر اٹھ کر شریعت کی کوئی مطلق اور ابدی تعبیر پیش کرنا۔ ہم نے اس نکتے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اپنی کتاب میں لکھا ہے:

''سابقہ علمی روایت کے ظاہری نتائج اور حاصلات کو حتمی قرار دینے کا رویہ بالخصوص فقہ اور قانون کے میدان میں اس وجہ سے بھی قبول نہیں کیا جا سکتا کہ یہ ذخیرہ اپنے ماخذ کے اعتبار سے فقہاے صحابہ وتابعین کی آرا اور فتاویٰ کی توضیح وتفصیل اور ان پر تفریع سے عبارت ہے اور ظاہر ہے کہ ان آرا اور فتاویٰ کا ایک مخصوص عملی پس منظر تھا جس سے مجرد کر کے ان کی درست تفہیم ممکن نہیں، جبکہ صدر اول کے ان اہل علم کی آرا کے حوالے سے جو مواد جس صورت میں ہم تک نقل ہوا ہے، اس سے یہ اندازہ کرنا کہ صحابہ اور تابعین نے کون سی متعین رائے کس استدلال کی بنیاد پر اختیار کی تھی، بالعموم ممکن نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس کے بغیر یہ طے کرنا بھی ممکن نہیں کہ مختلف نصوص یا احکام کے حوالے سے ان کی جو آرا بیان ہوئی ہیں، وہ آیا در پیش عملی صورت حال کو سامنے رکھتے ہوئے ایک 'اطلاقی تعبیر' کے طور پر پیش کی گئی تھیں یا ان میں اطلاقی صورت حال سے مجرد ہو کر نصوص کی کوئی ایسی تعبیر سامنے لانا پیش نظر تھا جو ان کی رائے میں جملہ اطلاقی امکانات کو محیط تھی۔'' (حدود وتعزیرات، ص۲۲)

فقہ واستنباط کے میدان میں اپنے عملی مضمرات کے حوالے سے یہ نکتہ اس لیے نہایت اہم ہے کہ اگر اسے ملحوظ رکھا جائے تو صدر اول کے فقہا کی آرا سے شریعت کی کوئی ابدی اور مطلق تعبیر اخذ کرنا حتمی طور پر ممکن ہی نہیں رہتا، اس لیے کہ اگر ان آرا کی نوعیت پیش نظر حالات کے لحاظ سے ایک 'اطلاقی تعبیر' کی ہے تو پھر اس بات کا عین امکان ہے کہ بعد کے زمانوں میں حالات میں کوئی جوہری تبدیلی پیدا ہونے یا مسئلے کا فکری اور تہذیبی تناظر بدل جانے پر اگر وہی سوال دوبارہ انھی اہل علم کے سامنے رکھا جاتا تو وہ نصوص پر از سر نو غور کر کے ان کی کوئی نئی تعبیر پیش کرنے کی ضرورت محسوس کرتے۔ چونکہ انھی اہل علم کے سامنے اس سوال کو دوبارہ رکھنا اور ان سے ان کی رائے

دریافت کرنا ناممکن ہے، اس لیے اگر بعد میں آنے والے اہل علم نئی صورت حال اور نئے سوالات کے تناظر میں نصوص کی طرف از سر نو مراجعت کر کے ان کی نئی تعبیر پیش کرتے ہیں تو ہمارے نزدیک اس عمل کے لیے ائمہ مجتہدین کی آرا سے 'اختلاف' کی تعبیر محض ظاہری طور پر ہی درست ہوگی، اس لیے کہ اسے حقیقی اختلاف قرار دینے کے لیے یہ فرض کرنا ضروری ہوگا کہ حالات و مسائل کا جو فکری اور عملی تناظر بعد کے اہل علم کے سامنے ہے، وہ صدر اول کے ائمہ مجتہدین کے سامنے ہوتا تو بھی وہ لازماً وہی تعبیر پیش کرتے جو انھوں نے اپنے دور کے سوالات کے تناظر میں پیش کی تھی، جبکہ ایسا فرض کرنے کے لیے کوئی حقیقی علمی بنیاد موجود نہیں ہے۔

ہمارے اس نقطہ نظر کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ نئے حالات اور نئے سوالات کے تناظر میں ماضی کی متفق علیہ علمی وفقہی تعبیرات سے اختلاف کے شواہد نہ صرف اہل علم کی انفرادی آرا میں پائے جاتے ہیں، بلکہ اجتماعی سطح پر کیے جانے والے اجتہادات میں بھی اس کی بے حد واضح نظیریں موجود ہیں۔ مثال کے طور پر جنگ کے نتیجے میں حاصل ہونے والے مال غنیمت کی تقسیم کے مسئلے کو لیجیے۔ فقہا، عہد نبوی وعہد صحابہ کے تعامل کے تناظر میں اس کا شرعی ضابطہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اس کا پانچواں حصہ بیت المال کے لیے نکال کر باقی مال جنگ میں شریک ہونے والے مجاہدین کے مابین تقسیم کر دیا جائے۔ فقہی روایت کے تسلسل میں لکھی جانے والی کتابوں میں آج بھی یہی بات لکھی جاتی ہے، لیکن جہاں تک مسلم حکومتوں کے طرز عمل کا تعلق ہے تو حکومت وریاست کے نظم میں پیدا ہونے والی تبدیلیوں کے نتیجے میں مال غنیمت کو فوجیوں میں تقسیم کرنے کا طریقہ عرصہ دراز سے متروک ہو چکا ہے اور اس کی جگہ سارا مال ریاست کی ملکیت کے طور پر قومی خزانے میں جمع کرنے کا ضابطہ اختیار کیا جا چکا ہے۔ اب اگر کوئی صاحب اس نئے انتظام کو کتابوں میں درج فقہی اجماع کے خلاف دیکھ کر غیر شرعی قرار دینا چاہیں تو یقیناً انھیں یہ رائے رکھنے کا حق ہے، لیکن ہمارے علم کے مطابق کسی مستند فقیہ نے ایسا نہیں کہا، اس لیے کہ، جیسا کہ ہم نے واضح کیا، کلاسیکی فقہا کا مال غنیمت کی تقسیم کے طریقے کو شرعی طریقہ قرار دینا اس دور کے

قانونی رواج اور تعامل کے پیش نظر تھا نہ کہ شریعت کی کسی ایسی مطلق اور ابدی تعبیر کے تحت جو قیامت تک کے تمدنی حالات کو سامنے رکھ کر کی گئی ہو۔

اسی طرح قتل کے ایسے مقدمات میں جہاں قاتل معلوم نہ ہو اور مقتول کو قتل کر کے اس کی لاش کسی جگہ پھینک دی گئی ہو، 'قسامت' کے طریقے پر مقتول کے ورثا سے پچاس قسمیں لے کر انھیں دیت دلوانے کا طریقہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ وتابعین سے ثابت ہے اور ائمہ اربعہ اور دوسرے فقہا نے اسے ایک شرعی طریقے کی حیثیت سے بیان کیا ہے۔ فقہا کے مابین اس طریقے کی بعض تفصیلات اور شرائط کے حوالے سے اختلاف موجود ہے۔ مثال کے طور پر بعض فقہا اسے اس صورت کے ساتھ خاص مانتے ہیں جب اہل علاقہ اور مقتول کے مابین پہلے سے دشمنی پائی جاتی ہو، جبکہ بعض اس کے بغیر بھی ورثا کو دیت دلوائے جانے کے قائل ہیں۔ اسی طرح بعض فقہا کے نزدیک اگر مقتول کے ورثا کسی متعین شخص کو نامزد کر کے اس کے قاتل ہونے پر پچاس قسمیں کھا لیں تو وہ قصاص کے حق دار ہوں گے، جبکہ دوسرے فقہا اس صورت میں قصاص کے بجائے صرف دیت کے لزوم کے قائل ہیں۔ ان اختلافات سے قطع نظر، اصولی طور پر اس طریقے سے قتل کے مقدمات کا فیصلہ کرنا روایتی مذہبی فکر کے معیار کے مطابق فقہا کا 'اجماعی' مسئلہ ہے۔ تاہم اس وقت یہ اجماع صرف کتابوں میں پایا جاتا ہے، جبکہ عملاً اس کا کوئی وجود نہیں۔ معاصر تناظر میں قصاص ودیت کے احکام بیان کرتے ہوئے نہ علما اسے بیان کرتے ہیں اور نہ پاکستان میں نافذ کیے جانے والے 'قصاص ودیت آرڈیننس' میں، جس کی ترتیب وتدوین میں جید علما شریک تھے، اس کا کوئی ذکر کیا گیا ہے۔ بدیہی طور پر اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل عرب کے قبائلی نظام اور اس پر مبنی معاشرتی وقانونی تصورات کے تحت مقتول کے خون کو رائیگاں قرار دینے کے بجائے 'قسامت' کے طریقے پر اس کی دیت دلوانے کا قانون موزوں اور قابل عمل تھا، لیکن تمدن کے ارتقا سے پیدا ہونے والی معاشرتی وقانونی پیچیدگیوں کے تناظر میں ایسا کرنا ممکن نہیں۔ یہاں بھی اگر فقہی کتابوں میں درج تعبیرات پر انحصار کرتے ہوئے یہ اصرار کیا جائے کہ 'قسامت' کا طریقہ ایک

اجماعی مسئلہ ہے اور اس کے مطابق ورثا کو دیت دلوانا ہر دور کے لیے واجب الاتباع شرعی حکم ہے تو ہمارے خیال میں خود معاملہ فہم روایتی علما کے لیے بھی اس اصرار سے اتفاق کرنا مشکل ہوگا۔

کلاسیکی فقہا، اہل ذمہ کے حقوق واختیارات سے متعلق بعض جزوی اختلافات سے قطع نظر، اصولی طور پر اس بات پر متفق ہیں کہ غیر مسلموں کے ساتھ اسلامی ریاست کے تعلق کی آئیڈیل صورت عقد ذمہ ہی ہے جس میں ان پر جزیہ کی ادائیگی اور دیگر شرائط کی پابندی لازم ہو اور وہ کفر و اسلام کے اعتقادی تناظر میں اہل اسلام کے محکوم اور ان کے مقابلے میں ذلیل اور پست ہو کر رہیں۔ فقہا کے نزدیک یہ اصول تمام غیر مسلموں پر لاگو ہوتا ہے، خواہ وہ جنگ کے نتیجے میں مفتوح ہوئے ہوں یا صلح کے کسی معاہدے کے تحت مسلمانوں کے زیر نگیں آئے ہوں یا دار الحرب کی شہریت سے دستبردار ہو کر دار الاسلام میں قیام پذیر ہونا چاہتے ہوں۔ تاہم برصغیر کی مسلم حکومتوں میں عام طور پر اس فقہی اجماع پر عمل کو ضروری نہیں سمجھا گیا۔ اسی طرح سلطنت عثمانیہ کے آخری دور میں 'جزیہ' کے پرانے قانون کو، جو غیر مسلموں کے دوسرے درجے کے شہری ہونے کے لیے ایک علامت کی حیثیت رکھتا تھا، ختم کر کے اس کی جگہ ''بدل عسکری'' کے نام سے ایک متبادل ٹیکس نافذ کیا گیا جو اقلیتوں کی مساوی شہری حیثیت کے جدید جمہوری تصورات کے مطابق تھا۔ بیسویں صدی میں یورپی نوآبادیاتی نظام کے خاتمے کے بعد مسلمانوں کی جو قومی ریاستیں وجود میں آئیں، ان میں سے کسی میں بھی، چاہے وہ مذہبی ریاستیں ہوں یا سیکولر، غیر مسلموں کو 'اہل ذمہ' کی قانونی حیثیت نہیں دی گئی۔ ان میں سعودی عرب، ایران، اور طالبان کی ٹھیٹھ مذہبی حکومتیں بھی شامل ہیں۔ پاکستان میں بھی، جہاں اسلام مملکت کا سرکاری مذہب اور قانون سازی کا اعلیٰ ترین ماخذ ہے، غیر مسلموں کو 'اہل ذمہ' قرار نہیں دیا گیا اور نہ اہل علم کی جانب سے اس کا مطالبہ ہی کبھی سامنے آیا ہے۔

یہی معاملہ غیر مسلموں کی گواہی کی قانونی حیثیت کا ہے۔ فقہا کا اس پر 'اجماع' ہے کہ بعض استثنائی صورتوں کے علاوہ عمومی طور پر مسلمانوں کے خلاف غیر مسلموں کی گواہی قابل قبول نہیں۔

اسی طرح فقہا کا یہ متفقہ موقف ہے کہ اسلامی ریاست میں مسلمانوں کے نزاعات کے تصفیے کے لیے قضا کے منصب پر کوئی غیر مسلم فائز نہیں ہو سکتا۔ ان کا کہنا ہے کہ کسی غیر مسلم کی شہادت مسلمان کے خلاف قبول کرنے یا اس کے فیصلے کو ان پر نافذ کرنے سے غیر مسلموں کی بالادستی قبول کرنا لازم آتا ہے جو کہ درست نہیں۔ تاہم جدید جمہوری تصورات کے زیر اثر خلافت عثمانیہ کے آخری دور میں عدالتی وقانونی ضوابط کے حوالے سے مرتب کیے جانے والے ''مجلۃ الاحکام العدلیۃ'' میں نہ صرف گواہ کے مطلوبہ اوصاف میں سے مسلمان ہونے کی شرط حذف کر دی گئی ہے بلکہ قاضی کے مطلوبہ اوصاف کے ضمن میں بھی، کلاسیکی فقہی موقف کے برعکس، اس کے مسلمان ہونے کی شرط کا کوئی ذکر نہیں کیا گیا۔ اسی بنیاد پر بہت سے مسلم ممالک میں غیر مسلموں کو منصب قضا پر فائز کرنے کا طریقہ اختیار کر لیا گیا ہے۔ اسلامی جمہوریہ پاکستان میں بھی دستوری طور پر صدر اور وزیر اعظم کے لیے تو مسلمان ہونے کی شرط موجود ہے، لیکن کسی دوسرے منصب کے لیے ایسی کوئی پابندی نہیں لگائی گئی۔ غیر مسلم ججوں کا اعلیٰ ترین مناصب پر تقرر عملاً بھی قبول کیا گیا ہے اور کم از کم ایک قانونی ایشو کے طور پر یہ مسئلہ کبھی نہیں اٹھایا گیا۔ خود ملک کے جید ترین اہل علم نے قیام پاکستان کے فوراً بعد دستور کی اسلامی تدوین کے لیے جو ۲۲ دستوری نکات تجویز کیے، نہ ان میں قضا کے منصب کے لیے مسلمان ہونے کی شرط کا ذکر کیا گیا ہے اور نہ ۷۳ء کے دستور میں شامل کی جانے والی اسلامی دفعات اس قسم کی کوئی شرط عائد کرتی ہیں۔ جید علما کا مرتب کردہ 'قانون شہادت' حدود سے متعلق مقدمات میں تو گواہ کے مسلمان ہونے کی شرط عائد کرتا ہے، لیکن عام معاملات میں ایسی کسی پابندی کا ذکر نہیں کرتا۔

مذکورہ مثالوں میں جو نیا اجتہادی موقف اختیار کیا گیا ہے، اس سے علمی اختلاف کی پوری گنجایش موجود ہے اور بہت سے اہل علم یقیناً اس پر تحفظات بھی رکھتے ہوں گے، تاہم ہمارے نزدیک یہ مثالیں اس بات کی عملی دلیل ہیں کہ امت کا اجتماعی علمی فہم فقہی کتابوں میں درج تعبیرات وتشریحات کو زمان ومکان سے ماورا اور تمام عملی امکانات کو محیط نہیں سمجھتا اور نہ انھیں

قانون سازی کے ضمن میں ابدی اور بے لچک معیار تصور کرتا ہے۔ وہ اس امکان اور گنجایش کو تسلیم کرتا ہے کہ اگر عملی حالات میں کوئی ایسی تبدیلی پیدا ہو جائے جو سابقہ رائے پر نظر ثانی کا تقاضا کرتی ہو یا غور وفکر کا کوئی نیا تناظر سامنے آ جائے تو پیش نظر صورت حال کے لحاظ سے نصوص کی نئی تعبیر کی جائے گی اور سابقہ حالات میں فقہا کے مابین پیدا ہو جانے والے ظاہری اتفاق رائے کو اس میں مانع نہیں سمجھا جائے گا۔

یہاں فطری طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر روایتی علما اپنے اجتہادات میں عملاً اس درجے کی لچک کا مظاہرہ کر سکتے ہیں تو پھر وہ نظری طور پر روایتی فقہی تعبیرات ہی کو معیار قرار دینے پر اصرار کیوں کرتے ہیں؟ ہمارے نزدیک اس سوال کا جواب روایتی طبقے کے نظریہ وفکر میں نہیں، بلکہ اس کی گروہی نفسیات میں ڈھونڈنا چاہیے۔ ہماری سوچی سمجھی اور مذہبی نفسیات کے نہایت قریبی مطالعہ پر مبنی رائے یہ ہے کہ روایتی مذہبی علما کے نزدیک کسی نئی رائے کو قبول یا کم از کم 'گوارا' کرنے، یا اسے ہدف تنقید بنانے کا مدار حقیقتاً اس بات پر ہے کہ نئی رائے یا نیا فقہی اجتہاد پیش کرنے کا عمل کس طرف سے سامنے آیا ہے۔ اگر اس جسارت کا مرتکب کوئی 'اجنبی' ہوا ہو تو فوراً یہ سوال اٹھتا ہے کہ اس میں صحت کا امکان ماننے کی صورت میں اگلوں کے علم وفضل کا مقام کیا رہ جائے گا، لیکن اگر نیا نکتہ پیش کرنے والے صاحب علم کوئی 'اپنے' بزرگ ہوں تو پھر 'کم ترك الاولون للآخرين' (کتنی ہی باتیں ہیں جو اگلوں نے پچھلوں کے لیے چھوڑ دی ہیں) کا اصول لاگو ہوتا ہے اور امت ان کی ممنون احسان قرار پاتی ہے کہ جس الجھن کو بڑے بڑے اہل علم نے حل کرنے کی کوشش کی اور اشکال پھر بھی باقی رہا، حضرت نے اسے بے غبار طریقے سے دور کر دیا ہے۔ گویا یہ، مفروضہ علمی اصولوں کی پاس داری کا سوال کم اور پیشہ ورانہ رقابت (Professional Rivalry) کا مسئلہ زیادہ ہے۔

اسی نفسیات کے تحت روایتی مذہبیت نے شرعی احکام کی غلط تعبیر وتشریح پر تنقید کا معیار اپنے لیے الگ اور دوسروں کے لیے الگ وضع کر رکھا ہے۔ مثال کے طور پر ۲۰۰۶ میں ''تحفظ نسواں ایکٹ'' کی منظوری پر ملک بھر کے مذہبی حلقوں نے احتجاج کیا اور نہ صرف اس کی متعدد شقوں کو

خلاف شریعت بلکہ اس پورے ایکٹ کو زنا اور فحاشی کو فروغ دینے کی ایک سازش قرار دیتے ہوئے اس کے خلاف جلسے جلوس اور ریلیاں نکالنے کا اہتمام کیا گیا۔ تاہم ۱۹۷۹ء میں نافذ ہونے والے حدود آرڈیننس میں بھی بعض ایسی شقیں (مثلاً معیار ثبوت میں فرق کی بنا پر زنا کو قابل تعزیر اور قابل حد میں تقسیم کرنے کی شق) موجود تھیں جن کا 'خلاف شریعت' ہونا خود روایتی مذہبی علما نے تسلیم کیا، لیکن گزشتہ تیس سال کے عرصے میں ان کی تبدیلی کے لیے کوئی مطالبہ یا احتجاجی مہم مذہبی حلقوں کی طرف سے سامنے نہیں آئی جس کی وجہ بظاہر یہی سمجھ میں آتی ہے کہ یہ خلاف شریعت قانون سازی خود علما کی شرکت اور ان کی تائید کے ساتھ کی گئی تھی۔

مولانا محترم کی زیر بحث تنقید بھی اسی دوہرے معیار کی مثال پیش کرتی ہے، اس لیے کہ رجم کی سزا کی شرعی حیثیت کے حوالے سے مولانا امین احسن اصلاحی اور جناب جاوید احمد غامدی کی رائے پر تنقید کرتے ہوئے تو ان کی مذہبی حمیت اور جذبہ احقاق حق کا اظہار پوری فصاحت و بلاغت کے ساتھ ہوا ہے، حالانکہ یہ دونوں اہل علم رجم کو اسلامی شریعت ہی کی ایک مستقل سزا قرار دیتے اور اس کا ماخذ خود قرآن مجید میں متعین کرتے ہیں، جبکہ فقہا کے ساتھ ان کا اختلاف محض اس کے نفاذ کی شرائط کے حوالے سے ہے، لیکن مجال ہے کہ علامہ انور شاہ کشمیری کی شان میں ایک لفظ بھی مولانا محترم کے قلم سے نکلا ہو، جبکہ وہ رجم کو سرے سے اسلامی شریعت کا کوئی باقاعدہ حکم ہی نہیں سمجھتے اور ان کے خیال میں یہ سزا شریعت موسوی کی باقیات میں سے ہے جس کے ذکر کے لیے قرآن نے تصریح کے بجائے ابہام کا انداز اختیار کیا ہے تاکہ اسے شریعت کی کوئی باقاعدہ اور لازمی سزا نہ سمجھ لیا جائے۔

اس اصولی نکتے کی وضاحت کے بعد اب ہم ان ذیلی تنقیدی نکات کا جائزہ لیں گے جو مولانا محترم نے ہماری آرا کے ضمن میں اٹھائے ہیں۔

دیت کی مقدار

ہم نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ قرآن مجید نے دیت کی کوئی خاص مقدار مقرر نہیں کی، بلکہ اس معاملے کو 'معروف' پر مبنی قرار دیا ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی ہدایت کی پیروی میں اپنے دور میں دیت کی وہی مقدار یعنی سو اونٹ مقرر فرمائی ہے جو اسلام سے پہلے اہل عرب میں رائج تھی۔ چونکہ معروف سے متعلق دیگر تمام معاملات میں یہ بالکل واضح ہے کہ ہر معاشرہ اپنے ہی معروف کی پیروی کرنے کا پابند ہے نہ کہ عہد نبوی میں اہل عرب کے معروف کی، اس لیے دیت کی مقدار کی تعیین کے ضمن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کی حیثیت بھی ابدی تشریع کی نہیں، بلکہ ایک اصولی شرعی حکم کے، وقتی اور زمان ومکان میں محدود اطلاق کی ہے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے اس مسئلے پر گفتگو کرتے ہوئے یہ بات تو صاف لفظوں میں تسلیم کی ہے کہ سو اونٹ دیت کی ابدی شرعی مقدار کی حیثیت نہیں رکھتے، چنانچہ انھوں نے ابدی معیار کی حیثیت سونے اور چاندی کی مخصوص مقدار کو دی ہے۔ (حجۃ اللہ البالغہ ۲/۳۹۵) تاہم شاہ صاحب نے ہزار دینار اور دو ہزار درہم اور اسی طرح دو سو گایوں اور دو ہزار بکریوں کو دیت کا ابدی شرعی معیار قرار دینے کی جو رائے پیش کی ہے، اس پر دو اشکال پیدا ہوتے ہیں:

ایک یہ کہ مذکورہ مقداریں درحقیقت کوئی مستقل معیار نہیں، بلکہ عہد نبوی وعہد صحابہ میں سو اونٹوں کی قیمت کے طور پر ان لوگوں پر عائد کی گئیں جن کے لیے دیت میں اونٹوں کے بجائے سونا چاندی ادا کرنا زیادہ آسان تھا۔ عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت میں بیان ہوا ہے:

ان رسول الله صلى الله عليه و سلم قال: من قتل خطا فديته مائة من الابل ..... و كان رسول الله صلى الله عليه و سلم يقومها على اهل القرى اربع مائة دينار او عدلها من الورق و يقومها على اهل الابل اذا غلت رفع فى قيمتها و اذا هانت نقص من قيمتها على نحو الزمان ما كان (نسائی، رقم ۴۸۰۱)

''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص خطا سے (کسی کے ہاتھوں) قتل ہو جائے، اس کی دیت سو اونٹ ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیہات کے رہنے والوں سے سو اونٹوں کی قیمت

کے لحاظ سے چار سو دینار یا ان کے مساوی چاندی بطور دیت وصول کرتے تھے۔ جب اونٹ مہنگے ہو جاتے تو آپ (سونے یا چاندی کی صورت میں) دیت کی مقدار میں اضافہ کر دیتے اور اگر اونٹ سستے ہو جاتے تو اس وقت کے لحاظ سے آپ دیت کی مقدار میں بھی کمی فرما دیتے۔''

دوسرے یہ کہ شاہ صاحب عرب وعجم کے لیے دیت کی مقدار کے موزوں ہونے کی جس حکمت کے پیش نظر درہم ودینار یا گایوں اور بکریوں کی متعین تعداد کو مستقل شرعی معیار قرار دے رہے ہیں، وہ حکمت پھر بھی قائم نہیں رہتی، اس لیے کہ شاہ صاحب اپنے دور کے تناظر میں غالباً یہ تصور کر رہے ہیں کہ سونے اور چاندی پر مبنی نظام زر ہمیشہ کے لیے قائم رہے گا اور اگر کسی دور میں لوگ اونٹوں کی صورت میں دیت نہ دے سکیں تو سونے اور چاندی کی صورت میں دیت ادا کرنا بہرحال ہر زمانے میں ممکن رہے گا۔ انسانی تمدن کے ارتقا نے واضح کر دیا ہے کہ شاہ صاحب کا یہ مفروضہ درست نہیں، اس لیے کہ دنیا دھاتی زر (Metallic money) کے بعد کاغذی زر (Paper money) کے دور سے گزرتی ہوئی بتدریج اعتباری زر (Credit money) کے دور میں داخل ہوتی جا رہی ہے جس کے نتیجے میں جدید شہری تمدن میں مواشی یا سونے اور چاندی کی صورت میں دیت کی ادائیگی ممکن نہیں رہی۔ چنانچہ درہم ودینار یا گایوں اور بکریوں کی صورت میں مقرر کی جانے والی مذکورہ مقداروں کو اگر شرعی مقداریں مان لیا جائے تو بھی کاغذی کرنسی کو ان کے ساتھ منتھی کرنا ضروری نہیں۔ اس طرح یہ ایک منصوص نہیں بلکہ اجتہادی معاملہ قرار پاتا ہے۔

پھر اس سوال کو بھی فقہی واجتہادی طور پر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ دور جدید میں مذکورہ مختلف معیارات میں سے کس معیار کو اختیار کرتے ہوئے دیت کی مقدار مقرر کی جائے گی اور دوسرے معیارات کو چھوڑ کر اس معیار کو ترجیح دینے کا اصول کیا ہوگا؟ مثال کے طور پر چاندی اور بکری کی قیمت کے مابین اس قدر تفاوت ہے کہ دونوں میں کسی کو بھی معیار مان لینے کی بات نہ صرف یہ کہ نہایت بے معنی قرار پائے گی، بلکہ دیت دینے والوں اور دیت لینے والوں کے مابین نزاع کا باعث بھی ہوگی۔ دیت دینے والوں کی خواہش ہوگی کہ مثال کے طور پر چاندی کو معیار مانا جائے، کیونکہ اس کے نتیجے میں انھیں کم رقم ادا کرنا پڑے گی، جبکہ دیت لینے والوں کا اصرار اس کے برعکس

ہوگا۔ پھر یہ کہ ان میں سے کچھ چیزوں کو معیار ماننے کی صورت میں دیت کی مقدار ہمارے معاشرے میں کروڑوں تک جا پہنچتی ہے جس کو ادا کرنا بالائی متوسط طبقے (Upper middle class) کے لوگوں کے لیے بھی عام حالات میں ممکن نہیں۔ اگر مذکورہ چیزوں میں سے کسی چیز کو معیار قرار دیتے ہوئے عمومی معاشرتی حالات کے ساتھ مناسبت کا اصول اپنایا جائے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب اصل قابل لحاظ چیز دیت کی رقم کا معاشرتی حالات کے لحاظ سے موزوں اور مناسب ہونا ہے تو پھر اس اصول کی پیروی کرنے کے بجاے اسے اونٹوں یا بکریوں وغیرہ ساتھ کیوں لازماً نتھی رکھا جائے اور اس کے بجاے سادہ طور پر اس اصول ہی کو کیوں نہ اختیار کر لیا جائے کہ دیت کی رقم کا تعین حالات کی مناسبت سے کیا جائے گا اور اس میں بدلتے ہوئے حالات وضروریات کے لحاظ سے تبدیلی کی گنجایش موجود رہے گی؟

اس تناظر میں دیکھیے تو قرآن مجید کی اس ہدایت کی حکمت اور معنویت پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ اولیاے مقتول کی طرف سے معافی کے فیصلے کے بعد 'اتباع بالمعروف' کیا جائے، یعنی معاشرے کی معقول اور منصفانہ روایات کے مطابق دیت کی رقم مقتول کے وارثوں کو ادا کی جائے۔

اس وضاحت کے بعد اب ان اعتراضات کا جائزہ لیجیے جو مولانا محترم نے ہمارے نقطہ نظر پر تنقید کرتے ہوئے اٹھائے ہیں:

۱۔ مولانا نے ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریعی حیثیت کو نظر انداز کرنے کے مترادف ہے، جبکہ یہ اعتراض بدیہی طور پر بے بنیاد ہے۔ یہ بات اس صورت میں درست ہو سکتی تھی اگر ہم نے یہ کہا ہوتا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سرے سے کوئی تشریعی اختیار ہی نہیں رکھتے، یا یہ کہ اگرچہ آپ نے تو دیت کی مقدار بطور تشریع مقرر کی ہے، لیکن ہم اسے اس حیثیت سے تسلیم نہیں کرتے۔ العیاذ باللہ من ذلک۔ خود مولانا محترم نے ہمارا یہ موقف اپنی تنقید میں نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے تشریعی بھی ہو سکتے ہیں اور قضا وسیاسہ کی نوعیت کے بھی، اور اس کا فیصلہ دلائل وقرائن کی روشنی میں کیا جاتا ہے۔ ہم قرآن مجید کے نصوص کی روشنی میں یہ

راے رکھتے ہیں کہ دیت کی مقدار کا معاملہ تشریع کے دائرے سے نہیں، بلکہ سیاسہ کے دائرے سے تعلق رکھتا ہے اور اس کی یہ نوعیت خود قرآن مجید نے متعین کی ہے۔ اس لیے مولانا محترم کا یہ اعتراض، درحقیقت ایک سنگین الزام کا درجہ رکھتا ہے اور ایسا اگر اعتراض کا وزن بڑھانے کے لیے دانستہ کیا گیا ہے تو انھیں خدا کے حضور میں اس کی جواب دہی کے لیے تیار رہنا چاہیے۔

۲۔ سورۂ نساء کی آیت ۹۲ میں 'دیة مسلمة الی اھلہ' کے تحت امام جصاص نے یہ استدلال پیش کیا ہے کہ دیت کا لفظ اپنے مفہوم اور مقدار کے اعتبار سے قرآن کے مخاطبین کے لیے پہلے سے واضح اور معروف تھا، اس لیے جب قرآن مجید نے قتل خطا کی صورت میں 'دیت' ادا کرنے کا حکم دیا تو اس کا مطلب یہی تھا کہ اہل عرب کے ہاں دیت کی جو بھی مقدار معروف ہے، اس کی پیروی کی جائے۔ ہم نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا کہ یہ بات ''عربیت کی رو سے قابل اشکال ہے۔ یہ بات اس کے لغوی مفہوم یعنی ''وہ مال جو خوں بہا کے طور پر ادا کیا جائے'' کی حد تک درست ہے، لیکن اگر اس کی اس مخصوص مقدار کی طرف اشارہ پیش نظر ہوتا جو مخاطب کے نزدیک معروف تھی تو عربیت کی رو سے لفظ 'دیة' کو معرف باللام ہونا چاہیے تھے، کیونکہ اسم نکرہ کسی لفظ کے سادہ لغوی مفہوم سے بڑھ کر اس کے کسی مخصوص و متعین مصداق پر دلالت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ چنانچہ قرآن مجید کا یہاں لفظ 'دیة' کو نکرہ لانا درحقیقت اس بات کو واضح کرتا ہے کہ اس کی کسی مخصوص مقدار کی تعیین یا اس کی طرف اشارہ سرے سے اس کے پیش نظر ہی نہیں ہے۔''

مولانا محترم نے اس کے جواب میں فرمایا ہے کہ:

''محمد عمار صاحب کا جصاص رحمہ اللہ پر اعتراض بے بنیاد ہے کیونکہ:

۱۔ نکرہ کبھی تعظیم کے لیے ہوتا ہے، اس لیے دیۃ سے مراد ہے وہ بڑی اور عظیم رقم جو خون بہا کے طور پر دی جائے اور چونکہ وہ رقم معاشرے میں متعین اور مروج تھی، اس لیے جصاص رحمہ اللہ نے اس کو متعین مقدار سے تعبیر کیا۔

۲۔ عرب معاشرے میں دیت کی صرف ایک مقدار متعین نہیں تھی بلکہ مردوں کی علیحدہ

مقدار تھی اور عورتوں کی علیحدہ مقدار تھی۔ دیت کی مقدار معلوم ہونے کے باوجود چونکہ اس میں تعدد تھا اس لیے دیۃ کو نکرہ لائے۔'' (مقام عبرت، ص ۲۰)

مولانا محترم کا یہ استدلال کئی وجوہ سے محل نظر ہے۔ اول تو یہاں نکرہ کو تعظیم کے لیے ماننے کا کوئی قرینہ موجود نہیں۔ بالفرض یہ تعظیم کے لیے ہو تو بھی اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ دیت کے طور پر ایک بڑی رقم ادا کی جائے۔ یہ بات کہ وہ بڑی رقم متعین اور معہود ہے، اس سے پھر بھی ثابت نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہ نکتہ کہ چونکہ مرد وعورت کی دیت کی الگ الگ مقدار رائج تھی، اس لیے 'دیۃ' کے لفظ کو معرفہ لانا مناسب نہیں تھا، یہ بھی اسی صورت میں برمحل ہو سکتا ہے جب پہلے یہ فرض کر لیا جائے کہ قرآن کسی مخصوص مقدار ہی کی پابندی کو لازم قرار دینا چاہتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کے لیے کوئی الگ دلیل چاہیے جو موجود نہیں۔ ان سب موانع سے صرف نظر کرتے ہوئے یہ مان لیا جائے کہ یہاں دیت کی کسی پہلے سے طے شدہ مقدار ہی کی طرف اشارہ ہے تو بھی اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ قرآن نے دیت کے طور پر اہل عرب کے عرف میں رائج مقدار ادا کرنے کی ہدایت کی ہے۔ رہی یہ بات کہ وہ اس مقدار کو ابدی شرعی معیار کے طور پر لازم کرنا چاہتا ہے تو اس کے اثبات کے لیے یہ نکتہ کافی نہیں، بلکہ کوئی زائد دلیل درکار ہے۔ ہمارے نزدیک چونکہ قرآن نے دوسرے مقام پر 'فاتباع بالمعروف' (البقرہ ۱۷۸) کے الفاظ میں اس کی تصریح کر دی ہے کہ اس باب میں اصل معیار کی حیثیت 'معروف' کو حاصل ہے، اس لیے اہل عرب کے معروف کی پابندی تا قیامت سارے انسانی معاشروں کے لیے لازم قرار نہیں دی جا سکتی۔

۳۔ مولانا محترم نے دیت کی مذکورہ مقدار کے ابدی طور پر لازم ہونے پر یہ دلیل بھی پیش کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم بیان کرتے ہوئے 'من قتل خطا فدیتہ مائۃ من الابل' (جو شخص بلا ارادہ قتل ہو جائے، اس کی دیت سو اونٹ ہے) کے الفاظ استعمال کیے ہیں اور چونکہ ''اس حدیث میں 'من' عموم کا کلمہ ہے جو زمان ومکان کی قید سے خالی ہے، لہٰذا یہ حکم ہر زمان ومکان کے لیے ہوگا۔'' (مقام عبرت، ص ۱۷)

اصول فقہ کی درسی کتابوں میں 'من' اور 'ما' کے عموم کے بارے میں عام طور پر جو کچھ بتایا جاتا

ہے، اس کے حد تک مولانا محترم کا یہ استدلال درست ہے، تاہم فقہا اپنے استنباطات میں عملی طور پر اس نوعیت کے ظاہری عموم کو کوئی حتمی اور فیصلہ کن دلیل نہیں سمجھتے، اور ان کے ہاں دوسرے شرعی وعقلی دلائل کی روشنی میں اس کی تحدید وتخصیص کی مثالیں کثرت سے پائی جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر کتب حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل ہوا ہے کہ 'من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه' (بخاری، رقم ۲۹۰۹) یعنی میدان جنگ میں جس شخص نے دشمن گروہ کے جس سپاہی کو قتل کیا ہو اور اس کے پاس اس کا ثبوت بھی موجود ہو، اس سے چھینا ہوا سامان مشترکہ مال غنیمت کا حصہ نہیں بلکہ خاص طور پر قاتل ہی کا حق ہوگا۔ جمہور فقہا اس ارشاد کو عمومی تشریع پر محمول کرتے ہیں اور ان کا خیال ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات ایک عام قاعدے کی حیثیت سے بیان فرمائی ہے، تاہم فقہاے احناف نے اس سے اتفاق نہیں کیا۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ بات کوئی عام ضابطہ نہیں، بلکہ ہر ہر جنگ کے موقع پر امیر لشکر کے صواب دیدی اختیار پر موقوف ہے۔ احناف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فیصلے کو بھی صرف اس خاص جنگ کی حد تک موثر سمجھتے ہیں جس میں آپ نے اس کا اعلان فرمایا۔ یہاں دیکھ لیجیے، حدیث میں 'من' کا لفظ آنے کے باوجود احناف اس حکم کو ابدی طور پر ہر زمان ومکان کے لیے تو کجا، خود عہد نبوی کی دوسری جنگوں کے لیے بھی عام تسلیم نہیں کرتے۔ اسی اصول پر ہمارا کہنا یہ ہے کہ اگر قرآن نے اصولی طور پر دیت کی مقدار وغیرہ معاملات کو ہر معاشرے کے معروف پر منحصر قرار دیا ہے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا 'من' کے لفظ سے اس کی ایک مخصوص مقدار کو بیان کرنا اہل عرب کے عرف پر مبنی اور اسی دائرے میں محدود ہے۔ کسی واضح مستقل دلیل کے بغیر اسے ابدی شرعی حکم قرار نہیں دیا جا سکتا۔

مرد اور عورت کی دیت میں فرق

ہم نے لکھا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول مستند ارشادات یا فیصلوں میں کہیں بھی مرد اور عورت کی دیت کے مابین تفریق نہیں کی گئی بلکہ ہر جگہ کسی فرق کے بغیر انسانی جان کی دیت سو اونٹ ہی بیان کی گئی ہے اور یہ کہ اس ضمن میں جو بعض روایات آپ کی طرف منسوب کی گئی ہیں، وہ

سب کی سب ضعیف ہیں۔ البتہ صحابہ اور تابعین کے فیصلوں میں اس فرق کا ذکر ملتا ہے۔ ہم نے گزارش کی ہے کہ ان فیصلوں کو بھی اہل عرب کے عرف اور انھی کے معاشرتی تصورات پر مبنی سمجھنا چاہیے، کیونکہ نہ قرآن مجید نے انسانی حیثیت میں مرد اور عورت کے مابین کوئی فرق کیا ہے اور نہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہی اس تصور کی کوئی تائید کی ہے۔

مولانا محترم نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے دو نکتے اٹھائے ہیں: ایک یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب احادیث کی سند اگرچہ ضعیف ہے، لیکن صحابہ و تابعین کے عمل سے ان کی تائید ہوتی ہے، اس لیے یہ روایات قابل استدلال ہیں، اور دوسرا یہ کہ صحابہ کے فتاویٰ بھی چونکہ 'مقادیر' سے متعلق ہیں، اس لیے یہ صحابہ کے اجتہاد پر نہیں بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع پر مبنی ہیں اور ان کا حکم بھی مرفوع احادیث کا ہے۔ (مقام عبرت، ص ۲۲، ۲۳)

پہلے نکتے کے جواب میں ہماری گزارش یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مذکورہ ضعیف احادیث کی نسبت کو درست ماننے میں ایک مضبوط مانع پایا جاتا ہے اور وہ یہ کہ آپ سے منقول مستند ارشادات میں مرد اور عورت میں کسی فرق کے بغیر دیت کی مقدار ایک ہی بیان کی گئی ہے۔ ہم نے اس ضمن میں دیت سے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ان ہدایات کا خاص طور پر ذکر کیا ہے جو آپ نے یمن کے گورنر عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کو لکھ کر دیں اور جن میں کسی فرق کے بغیر قتل خطا کی دیت مطلقاً سو اونٹ ہی بیان کی گئی ہے۔ اس سے استدلال کرتے ہوئے ہم نے لکھا ہے کہ ''یہ ہدایات ایک باقاعدہ سرکاری دستاویز کی حیثیت رکھتی ہیں اور قتل یا جراحات کے باب میں مرد اور عورت کی دیت میں شرعی طور پر فرق موجود ہونے کی صورت میں یہاں اس کا ذکر نہ کرنا کسی طرح قابل فہم نہیں۔'' گویا نہ صرف یہ کہ مرد و عورت کی دیت میں فرق کا ذکر کرنے والی روایات سنداً ناقابل اعتبار ہیں، بلکہ ان کے مقابلے میں مستند اور صحیح احادیث اس فرق کی نفی پر دلالت کرتی ہیں۔ جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ پھر اس مفہوم کی روایات کیا وضع کی گئی ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی حدیث کو ضعیف کہنے کا مطلب لازماً اس کو موضوع قرار دینا نہیں ہوتا، کیونکہ بعض دفعہ

متن تو فی نفسہ ثابت ہوتا ہے، لیکن اس کی نسبت میں راویوں سے غلطی ہو جاتی ہے۔ زیر بحث روایات کے بارے میں بھی ہماری رائے یہ ہے کہ ان میں صحابہ کے فتووں کو غلطی سے مرفوعاً بیان کر دیا گیا ہے اور یہی وجہ ہے کہ فقہا یا محدثین اس فرق کو بیان کرتے ہوئے مرفوع روایات کو ماخذ استدلال نہیں بناتے، بلکہ اس کے حق میں صحابہ کے فتاویٰ ہی کو پیش کرتے ہیں۔

دوسرے نکتے کے جواب میں ہم مولانا محترم کی توجہ اس بات کی طرف مبذول کرانا چاہیں گے کہ خلاف قیاس امور میں صحابہ کی آرا کو سماع پر محمول کرنے کا اصول علمی و عقلی طور پر اسی صورت میں لاگو ہونا چاہیے جب دلائل و قرائن کی روشنی میں دوسرے تمام ممکنہ مآخذ کی نفی ہو جائے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی صحابی اہل کتاب سے بھی روایت کرتے ہوں تو محدثین، سابقہ زمانوں سے متعلق ان کی نقل کردہ روایت کو 'مرفوع' قرار نہیں دیتے، کیونکہ اس بات کا امکان پایا جاتا ہے کہ انھوں نے وہ بات اہل کتاب سے سنی ہو۔ ہمارے نزدیک زیر بحث مسئلے میں بھی اس نکتے کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔ چونکہ اہل عرب کے عرف میں مرد اور عورت کی دیت میں فرق پہلے سے رائج تھا، اس لیے اس امکان کو کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ صحابہ نے اسی کی رعایت کرتے ہوئے، نہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع کی بنیاد پر، عورت کے لیے آدھی دیت کے فیصلے فرمائے ہوں۔ اس بات کا وزن اس تناظر میں بالخصوص نمایاں ہو جاتا ہے کہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مستند ارشادات سے جو راہنمائی حاصل ہوتی ہے، وہ مرد و عورت کی دیت میں فرق کے حق میں نہیں بلکہ اس کے خلاف ہے۔ اس صورت حال میں صحابہ کے فتاویٰ کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرنے کے بجائے اس سوال پر غور کرنا چاہیے کہ:

> ''اگر قرآن نے اس تصور کی تائید نہیں کی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کو سند جواز عطا نہیں کی تو اس پر مبنی ایک قانون کو چاہے وہ اہل عرب کے معروف اور دستور ہی کی صورت کیوں نہ اختیار کر چکا ہو، صحابہ اور تابعین کے ہاں کیوں پذیرائی حاصل ہوئی؟ کیا اس سے یہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اگرچہ عورت کے بارے میں جاہلی معاشرت کے بہت سے تصورات اور رسوم کی اصلاح کر دی گئی، تاہم بعض تصورات...... جن میں عورت کی جان کی حرمت اور قدر و قیمت

کے حوالے سے زیر بحث تصور بھی شامل ہے۔ کی اصلاح کی کوششیں نتیجہ خیز اور موثر نہ ہو سکیں اور صحابہ و تابعین کو معروضی معاشرتی تناظر میں ایسے قوانین تجویز کرنا پڑے جن میں انھی سابقہ تصورات کی عملی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہو؟'' (حدود و تعزیرات، ص۱۰۴، ۱۰۵)

مولانا محترم نے ہمارے اٹھائے ہوئے اس سوال پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا ہے:

''محمد عمار صاحب نے غور نہیں کیا کہ اس الزام اور اعتراض کی زد کس پر پڑ رہی ہے۔ یہ زد پڑ رہی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اور صحابہ رضی اللہ عنہم پر کہ صحابہ اپنے میں سے جاہلی معاشرت کے اس تصور کو دور نہ کر سکے اور اس بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو بھی کوشش کی ہوگی، وہ سب غیر موثر اور بے نتیجہ رہی۔'' (مقام عبرت، ص۲۴)

مولانا محترم کے اس ارشاد سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذمہ داری محض یہ نہیں تھی کہ آپ جاہلیت کے غلط تصورات کو دین و شریعت کے دائرے میں اصولی طور پر واضح فرما دیں اور حتی الامکان ان کی اصلاح کی کوشش کریں، بلکہ آپ اس بات کے بھی مکلّف تھے کہ ان تمام تصورات کو عملاً معاشرے سے پوری طرح ختم کر دیں۔ اگر ان کی بات کا مطلب یہی ہے تو ہم طالب علمانہ طور پر ان سے یہ سمجھنا چاہیں گے کہ قرآن وسنت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اس مفروضہ ذمہ داری کا ماخذ کیا ہے اور وہ کون سے دلائل ہیں جن کی بنا پر اس ہدف کے حاصل نہ ہونے کو آپ کے حق میں 'الزام' اور 'اعتراض' قرار دیا جا رہا ہے؟ پھر اس سوال کا جواب بھی مولانا محترم کے ذمے ہے کہ کیا فی الواقع نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب معاشرے سے جاہلیت کے تمام تصورات اور رسوم کا عملی سطح پر کلیتاً خاتمہ کر دیا تھا؟ مثال کے طور پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی شخص کے مرنے پر نوحہ کرنے کو جاہلیت کا طریقہ قرار دیا (بخاری، رقم ۳۵۶۱) اور فرمایا کہ جس جنازے کے ساتھ کوئی نوحہ کرنے والی ہو، اس کے ساتھ نہ قبرستان نہ جایا جائے۔ (مسند احمد، رقم ۵۴۱۰) آپ نے نوحہ کرنے والی عورت پر لعنت فرمائی (ابن ماجہ، رقم ۱۵۷۴) اور یہ وعید بھی بیان فرمائی کہ اگر ایسی عورت توبہ کیے بغیر مر جائے گی تو قیامت کے دن اسے قطران اور جرب کا لباس پہنایا جائے گا۔ (مسلم، رقم ۱۵۵۰) لیکن آپ نے یہ بھی فرمایا کہ جاہلیت کے چار کام ایسے ہیں

جنھیں میری امت نہیں چھوڑے گی اور ان میں سے ایک نوحہ کرنا بھی ہے۔ (مسلم، رقم ۱۵۵۰) ایک موقع پر آپ نے خواتین سے بیعت لیتے وقت نوحہ نہ کرنے کا وعدہ لینا چاہا تو ایک خاتون نے کہا کہ یا رسول اللہ، مجھے صرف فلاں خاندان کے لیے نوحہ کرنے کی اجازت دے دیجیے، کیونکہ انھوں نے زمانہ جاہلیت میں میرے چچا کے مرنے پر نوحہ کرنے میں میرا ساتھ دیا تھا اور میں ان کا بدلہ اتارنا چاہتی ہوں۔ آپ نے ابتدا میں اس کی اجازت نہیں دی، لیکن اس کے بار بار اصرار پر فرمایا کہ اچھا، 'الا آل فـلان'، یعنی ٹھیک ہے، ان کے لیے نوحہ کرسکتی ہو۔ (مسلم، رقم ۱۵۵۴۔ ترمذی، رقم ۳۲۲۹) دوسری روایت کے مطابق آپ نے کہا کہ جاؤ، پہلے اس کا بدلہ اتار لو، پھر بیعت کر لینا۔ چنانچہ وہ خاتون چلی گئی اور بعد میں دوبارہ آ کر بیعت کی۔ (نسائی، رقم ۴۱۰۸) جعفر طیار رضی اللہ عنہ کی شہادت کی خبر مدینہ پہنچی تو ان کے خاندان کی عورتیں ان کے گھر میں جمع ہو گئیں اور نوحہ کرنا شروع کر دیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ پیغام بھیج کر انھیں اس سے منع کیا، لیکن وہ باز نہ آئیں۔ آپ نے دوبارہ پیغام بھیجا، لیکن وہ باز نہ آئیں۔ آپ نے تیسری مرتبہ پیغام بھیجا تو بھی وہ نہ رکیں اور قاصد نے آ کر کہا کہ 'والـلہ لقد غلبننا یا رسول اللہ'، یعنی وہ ہمارے قابو میں نہیں آ رہیں۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ 'فـاحـث فـی افـواھھن التراب' یعنی پھر ان کے مونہوں میں مٹی بھر دو۔ (بخاری، رقم ۱۲۱۶) ام عطیہ بیان کرتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خواتین سے بیعت لیتے وقت ان سے یہ عہد بھی لیتے تھے کہ وہ نوحہ نہیں کریں گی، لیکن پانچ خواتین کے علاوہ کوئی اپنے عہد پر قائم نہیں رہی۔ (بخاری، رقم ۱۲۲۳) سیدنا ابوبکر کا انتقال ہوا تو ام المومنین عائشہ کے حجرے میں مہاجرین اور انصار کی خواتین نوحہ کرنے کے لیے جمع ہو گئیں۔ سیدنا عمر کو اطلاع ہوئی تو وہ تشریف لائے اور خواتین کو اس سے روکا، لیکن وہ نہ رکیں۔ اس پر ہشام بن ولید، ام المومنین کے اجازت نہ دینے کے باوجود، سیدنا عمر کے حکم پر ان کے حجرے میں داخل ہوئے اور ایک ایک کر کے سب خواتین کو باہر نکالا اور انھیں درے لگائے۔ (ابن سعد، الطبقات الکبریٰ ۳/۲۰۸، ۲۰۹۔ طبری، تاریخ الامم والملوک ۲/۳۴۹، ۳۵۰۔ ابن حجر، الاصابہ،

(۵۴۴/۲

اگر مولانا محترم کا دعویٰ وہی ہے جو ان کے اعتراض سے مترشح ہوتا ہے تو پھر وہ اس معاملے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کی کوششوں کے بے نتیجہ اور غیر موثر رہنے کی کیا توجیہ فرمائیں گے؟

ہم نے لکھا ہے کہ مرد اور عورت کی دیت میں تفریق اس کے بغیر ممکن نہیں کہ خود انسانی حیثیت میں عورت کے وجود کو مرد سے فروتر اور اس کی جان کو مرد کے مقابلے میں کم قیمت قرار دیا جائے اور اہل علم نے بالعموم اس فرق کی بنیاد اسی نکتے کو قرار دیا ہے۔ مثال کے طور پر ابن القیم لکھتے ہیں کہ مرد، عورت کے مقابلے میں انسانی معاشرت اور تمدن کے لیے زیادہ نفع بخش کردار ادا کرتا ہے اور اجتماعی زندگی کی جن ذمہ داریوں، مثلاً دینی مناصب، حکومت واقتدار، جنگ وپیکار، کھیتی باڑی، صنعت وحرفت اور جان ومال کی محافظت وغیرہ سے مرد عہدہ برآ ہو سکتا ہے، عورت نہیں ہو سکتی، اس لیے عورت کی جان کی قیمت بھی مرد کی جان کے برابر نہیں ہو سکتی اور اسی لیے اس کی دیت بھی نصف رکھی گئی ہے۔ ہم نے اس استدلال پر تنقید کرتے ہوئے گزارش کی ہے کہ اگر عورت کی جان مرد کے مقابلے میں کم تر قیمت کی حامل ہے تو پھر قتل کی صورت میں مرد اور عورت کے باہمی قصاص کے معاملے میں اس فرق اور تفاوت کو کیوں نظر انداز کر دیا گیا ہے اور اگر کوئی مرد کسی عورت کو قتل کر دے تو جواب میں اسے کیوں قتل کیا جاتا ہے؟ دوسرے لفظوں میں مرد کا عورت کے قصاص میں قتل کیا جانا اس امر کی صریح دلیل ہے کہ شارع کے نزدیک دونوں کی جان کی قیمت ایک جیسی ہے، چنانچہ اگر قصاص کے معاملے میں مرد اور عورت کے مابین کوئی فرق نہیں تو دیت کی مقدار کے معاملے میں بھی کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے قصاص کے معاملے میں کوئی فرق نہ کرنے جبکہ دیت کی مقدار میں فرق کرنے کی توجیہ یہ کی ہے کہ یہاں دراصل دو متعارض قیاس کام کر رہے ہیں۔ ایک طرف مرد کو عورت پر حاصل فضیلت اور اس کی قوامیت کا تقاضا یہ ہے کہ مرد سے عورت کا قصاص نہ لیا جائے، لیکن دوسری طرف دونوں کے انسان ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ قصاص لیا جائے، اس لیے ان

دونوں قیاسوں کے مابین یوں تطبیق دی گئی ہے کہ قصاص کے معاملے میں تو دونوں کی یکساں انسانی حیثیت کا لحاظ رکھا جائے، جبکہ دیت کے معاملے میں مرد کی فضیلت کے پیش نظر عورت کی دیت میں کمی کر دی جائے۔ (حجۃ اللہ البالغہ ۲/۳۹۲) لیکن بدیہی طور پر یہ توجیہ اطمینان بخش نہیں، کیونکہ قصاص اور دیت کا تعلق انسانی جان پر تعدی سے ہے اور خود شاہ صاحب یہ تسلیم کر رہے ہیں کہ انسان ہونے کی حیثیت میں مرد اور عورت میں کوئی فرق نہیں، چنانچہ مرد کو بعض دوسرے پہلوؤں سے جو فضیلت حاصل ہے، اسے انسانی جان کی حرمت اور اس پر تعدی سے متعلق قوانین کے دائرے میں موثر ماننے کی کوئی ضرورت نہیں۔

بہرحال مرد وعورت کی دیت میں فرق کی روایتی عقلی توجیہ پر وارد ہونے والے اعتراضات کا وزن محسوس کرتے مولانا محترم نے ایک مختلف اور دلچسپ استدلال پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

> ''عورت میں ایک حیثیت ہے جبکہ مرد میں دو حیثیتیں ہیں۔ ایک حیثیت جو مرد وعورت دونوں میں یکساں طور پر مشترک ہے، وہ انسانی جان کی ہے۔ اس کے اعتبار سے مرد اور عورت دیت میں بھی برابر ہیں اور قتل کی صورت میں قصاص میں بھی برابر ہیں۔ دوسری حیثیت جو صرف مرد کو حاصل ہے، عورت کو نہیں، وہ اس کی معاشی ذمہ داری کی ہے۔ شریعت نے عورت کو اپنا خرچہ خود کمانے کا بھی مکلّف نہیں بنایا ہے جبکہ مرد پر عام حالات میں عورتوں اور نابالغ بچوں کے خرچے رکھے ہیں۔ اس حیثیت کی وجہ سے مرد کی دیت کو دگنا کیا گیا ہے۔'' (ص ۲۵)

دوسرے لفظوں میں مولانا محترم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ عورت کی دیت آدھی نہیں، بلکہ مرد کی دوگنی ہے اور یہ اضافی دیت اس کے انسانی حیثیت میں عورت سے اشرف ہونے کی وجہ سے نہیں، بلکہ ان عملی ذمہ داریوں کی وجہ سے ہے جو وہ خاندان کے تحفظ اور اس کی بقا کے لیے زائد طور پر انجام دیتا ہے۔

تاہم مولانا محترم کی یہ بات اول تو 'توجیہ القول بما لا یرضی بہ قائلہ' کے زمرے میں آتی ہے، اس لیے کہ فقہا بالاتفاق اس فرق کی وجہ عورت کی جان کی انسانی قدر و قیمت کا مرد سے کم تر ہونا ہی بیان کرتے ہیں اور اسی وجہ سے فقہاے احناف کا موقف یہ ہے کہ اگر مرد، عورت

کے کسی عضو کو ضائع کر دے تو مرد اور عورت کے مابین مساوات نہ ہونے کی وجہ سے اس سے قصاص نہیں لیا جا سکتا۔ چنانچہ یہاں مولانا محترم سے یہ سوال کرنے کو جی چاہتا ہے کہ وہ اس فرق کی توجیہ کے لیے سلف سے مختلف نقطہ نظر اختیار کرنے کی جسارت کیوں کر رہے ہیں؟ کیا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ماضی کے تمام علما وفقہا کی سمجھ میں تو یہ بات نہ آ سکی اور وہ عورت کو انسانی حیثیت میں مرد سے کم تر قرار دینے کی ''گمراہی'' میں مبتلا رہے، جبکہ اس نکتے کو دریافت کرنے کا شرف چودہ صدیوں کے بعد پہلی مرتبہ مولانا محترم ہی کے ذہن رسا کے حصے میں آیا؟

مولانا کی اس توجیہ میں مرد کی مذکورہ ذمہ داری کا دیت کی مقدار کے ساتھ تعلق بھی واضح نہیں۔ اگر مولانا کی مراد یہ ہے کہ دیت کی رقم، مقتول کے مرنے سے اس کے ورثا کو لاحق ہونے والے معاشی نقصان کی تلافی کے لیے دی جاتی ہے اور یہ معاشی نقصان مرد کی موت کی صورت میں زیادہ ہوتا ہے تو پھر اس فرق کو جوان اور کمانے والے مرد تک محدود رکھنا چاہیے جبکہ نابالغ لڑکوں، اور اپنی اولاد پر منحصر بوڑھے باپ کی دیت وہی ہونی چاہیے جو عورت کی ہے۔ پھر یہ کہ فی نفسہ انسانی جان کی قیمت کے علاوہ معاشی نقصان کا پہلو صرف مرد کی موت کے ساتھ نہیں بلکہ بعض پہلوؤں سے عورت کی موت کے ساتھ بھی وابستہ ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر وہ کسی کی بیوی تھی تو شادی بیاہ کے جو اخراجات اس کے والدین اور اس کے شوہر نے کیے ہوں، وہ ضائع ہو جاتے ہیں اور نئی شادی کے لیے مرد کو نئے اخراجات کرنے پڑتے ہیں۔ اسی طرح اگر وہ چھوٹے بچوں کی ماں تھی تو اب ان کی پرورش اور نگہداشت کے لیے بھی باپ کو متبادل انتظامات کرنے ہوں گے۔ چنانچہ معاشی نقصان کا پہلو جس طرح مرد کی موت کی صورت میں پایا جاتا ہے، اسی طرح عورت کی موت کو بھی اس سے کلیتاً منفک نہیں کیا جا سکتا۔

مزید برآں دیت میں اضافے کے لیے گھر سے باہر کی معاشی ذمہ داری کے پہلو کو ملحوظ رکھنے اور گھر کے اندر کی ذمہ داریوں کو نظر انداز کرنے کی بھی کوئی معقول وجہ نہیں۔ اگر عملی زندگی میں معاشی ذمہ داری کا بوجھ اٹھا کر مرد ایک ایسا کردار ادا کرتا ہے جو بالعموم عورت نہیں کرتی تو اس کے

مقابلے میں بچوں کو جنم دینے اور ان کی پرورش کی صورت میں عورت بھی ایک ایسا کردار ادا کرتی ہے جس کی مرد سرے سے صلاحیت ہی نہیں رکھتا۔ چنانچہ اگر مرد کے ایک اضافی عملی کردار کی وجہ سے اس کی دیت میں اضافہ کرنا مناسب ہے تو عورت کی دیت کی مقدار مقرر کرتے ہوئے اس کے مخصوص اضافی کردار کو نظر انداز کرنے کا کیا جواز ہے، جبکہ انسانی زندگی کی بقا اور انسانی معاشرت کے تسلسل کے تناظر میں دونوں یکساں درجے کی اہمیت رکھتے ہیں؟

یہاں یہ بھی واضح رہنا چاہیے کہ مرد وعورت کی دیت میں فرق کے مسئلے پر معروف معنوں میں بھی کوئی اجماع نہیں پایا جاتا، اس لیے کہ صدر اول کے دو معروف اصحاب علم یعنی ابوبکر الاصم اور ابن علیہ اس فرق کے قائل نہیں اور فقہ حنبلی کی مستند کتاب 'کشاف القناع' کے مصنف نے اسی بنیاد پر اس مسئلے پر اجماع کے دعوے کو قبول نہیں کیا (کشاف القناع ۲۴۵/۲۰) جبکہ امام رازی نے ابوبکر الاصم اور ابن علیہ کے نقطہ نظر کو جس اسلوب میں بیان کیا ہے، اس سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ بھی اس کے حق میں رجحان رکھتے یا کم از کم اسے قابل غور ضرور سمجھتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

مذهب اكثر الفقهاء ان دية المراة نصف دية الرجل وقال الاصم وابن علية ديتها مثل دية الرجل۔ حجة الفقهاء ان عليا وعمر وابن مسعود قضوا بذلك ولان المراة فى الميراث والشهادة على النصف من الرجل فكذلك فى الدية وحجة الاصم قوله تعالىٰ ومن قتل مومنا خطا فتحرير رقبة مومنة ودية مسلمة الى اهله واجمعوا على ان هذه الآية دخل فيها حكم الرجل والمراة فوجب ان يكون الحكم فيها ثابتا بالسوية والله اعلم۔ (التفسیر الکبیر ۳۳۵/۵)

''اکثر فقہا کا مذہب یہ ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف ہے، جبکہ اصم اور ابن علیہ کا کہنا ہے کہ عورت کی دیت مرد کے برابر ہے۔ فقہا کی دلیل یہ ہے کہ سیدنا علی، سیدنا عمر اور سیدنا ابن مسعود نے اپنے فیصلوں میں عورت کی آدھی دیت دلوائی ہے۔ مزید یہ کہ عورت کی گواہی اور وراثت میں اس کا حصہ مرد سے آدھا ہے، اس لیے اس کی دیت بھی آدھی ہونی

چاہیے۔اصم کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ 'ومن قتل مومنا خطا فتحریر رقبة مومنة ودیة مسلمة الی اھله' ۔اس پر اتفاق ہے کہ اس آیت میں مرد اور عورت، دونوں کی دیت کا حکم بیان ہوا ہے (اور چونکہ مقدار میں کسی فرق کا ذکر نہیں ہوا) اس لیے لازم ہے کہ اس کا حکم دونوں کے لیے ایک جیسا ہو۔واللہ اعلم۔''

اسی طرح فقہ وقانون کے فاضل عراقی عالم الدکتور صلاح الدین الناہی نے معروف حنفی فقیہ ابواللیث سمرقندی کی کتاب ''خزانۃ الفقہ'' کے حاشیے میں اس مسئلے کو ایک قیاسی مسئلہ قرار دیا اور عرف میں تبدیلی کی بنیاد پر فقہا کی رائے کو قابل نظر ثانی قرار دیا ہے۔لکھتے ہیں:

سند الفقه فی ذلك القیاس علی نصیب المراة فی المیراث وکونه نصف میراث الرجل وفی الشهادة وهذا قیاس مقبول فی زمانهم اما فی زماننا هذا فهو قیاس مع الفارق لان الدیة تعویض للمجنی علیه من جنایة ولیست میراثا وفی التعویض عن الضرر تستوی المراة والرجل كما ان اعراف زماننا هذه سائرة نحو المساواة بین الرجل والمراة فی المراكز بحیث یمكن القول ان جراحات النساء واروشهن فی زماننا هذا ینبغی ان تكون مثل جراحات الرجال واروشهم ودیاتهم (ہامش ''خزانۃ الفقہ''، ۱/۳۶۴)

''فقہا اس مسئلے کو وراثت میں عورت کے نصف حصے اور اس کی آدھی گواہی پر قیاس کرتے ہیں۔یہ قیاس ان کے زمانے میں قابل قبول تھا، لیکن ہمارے زمانے میں یہ قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ یہ وراثت کا معاملہ نہیں، بلکہ دیت کی صورت میں مظلوم کو اس پر ہونے والے ظلم کا عوض دلایا جاتا ہے، اور ضرر کا عوض دلائے جانے میں مرد اور عورت مساوی درجہ رکھتے ہیں۔اسی طرح ہمارے زمانے کے عرف کا رجحان مراکز [؟] میں مرد اور عورت کو برابر تسلیم کرنے کی طرف ہے، چنانچہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہمارے زمانے میں خواتین کی جراحات اور دیت کو مقدار کے اعتبار سے مردوں ہی کی جراحات اور دیت کے برابر ہونا چاہیے۔''

خود ہمارے ہاں قصاص و دیت سے متعلق نافذ کیے جانے والے قوانین میں مرد اور عورت کی دیت میں فرق کو تسلیم نہیں کیا گیا اور کسی امتیاز کے بغیر دیت کی کم از کم مقدار ۳۰۶۳۰ گرام چاندی مقرر کی گئی ہے۔

زنا کی سزا

اب آیئے ان اعتراضات کی طرف جو زنا کی سزا سے متعلق نصوص کی تاویل وتفسیر کے ضمن میں مولانا محترم نے ہماری رائے پر وارد کیے ہیں۔ یہاں بنیادی طور پر دو نکتے زیر بحث ہیں:

ایک یہ کہ سورۂ نساء کی آیات ۱۵، ۱۶ میں 'والاتی یاتین الفاحشة' اور 'والذان یاتیانها' کا مصداق کون سے زانی ہیں اور پہلی آیت میں خواتین کو الگ ذکر کر کے ان کی سزا الگ بیان کرنے کی وجہ کیا ہے؟

دوسرا یہ کہ قرآن مجید میں زانی مرد وعورت کی سزا، شادی شدہ اور غیر شادی شدہ کے فرق کے بغیر، مطلقاً سو کوڑے بیان کیے جانے جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول احادیث میں ازدواجی حیثیت کے اعتبار سے مجرموں میں فرق کرتے ہوئے شادی شدہ مجرموں پر رجم کی سزا نافذ کرنے کے مابین بظاہر جو تعارض دکھائی دیتا ہے، اس کی توجیہ کیا کی جا سکتی ہے؟

پہلے نکتے کے ضمن میں ہم نے آیات کے داخلی قرائن کی روشنی میں اس رائے کو ترجیح دی ہے کہ یہاں زنا کا اتفاقیہ ارتکاب کرنے والے عام مجرم نہیں، بلکہ اس کو پیشہ اور عادت کے طور پر اختیار کر لینے والے مجرم زیر بحث ہیں اور قرآن نے پہلی آیت میں پیشہ ور بدکار عورتوں کی سرگرمیوں کی روک تھام کی تدبیر بیان کی جبکہ دوسری آیت میں یاری آشنائی کا مستقل تعلق قائم کر لینے والے جوڑوں کی تادیب وتنبیہ کا طریقہ بیان فرمایا ہے۔ ہم نے اس آیت کو اس نوعیت کے مجرموں سے متعلق قرار دینے کے لیے آیات سے دو قرینے پیش کیے ہیں۔ ایک یہ کہ آیت ۱۶ میں زانی مرد وعورت کو اذیت دینے کا حکم بیان کرنے کے بعد یہ ہدایت کی گئی ہے کہ 'فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما'، یعنی اگر وہ توبہ اور صلاح کی روش اختیار کریں تو ان سے درگزر

کیا جائے جس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن انھیں سزا دے دینے کے بعد بھی ان کی روش پر نظر رکھنے کا حکم دے رہا ہے اور یہ کہہ رہا ہے کہ ان سے اعراض کا طریقہ اسی وقت اختیار کیا جائے جب وہ توبہ اور اصلاح کر لیں۔ یہ اس امر کا صاف قرینہ ہے کہ مذکورہ مرد و عورت کے مابین مستقل یاری آشنائی کا تعلق ہے، کیونکہ اگر یہ اتفاقیہ زنا کا مرتکب جوڑا ہو تو انھیں اس پر ایک مرتبہ سزا دے دینا کافی ہے اور اس کے بعد ان کی روش پر مستقل نظر رکھنے کی ضرورت نہیں۔ دوسرا یہ کہ اسی ہدایت کے متصل بعد اللہ تعالیٰ نے توبہ کے حوالے سے اپنا یہ قانون بیان کیا ہے کہ جو مجرم جذبات کے غلبے میں گناہ کے مرتکب ہوں اور پھر فوراً نادم ہو کر توبہ کر لیں، ان کی توبہ اللہ تعالیٰ ضرور قبول کرتے ہیں، لیکن جو گناہوں کو مستقل روش کے طور پر اختیار کر لیں اور توبہ کا خیال انھیں موت کو دیکھ کر ہی آئے، ان کی توبہ قبول کرنا اللہ کے ذمے نہیں۔ یہاں یہ تنبیہ بھی اس صورت میں زیادہ برمحل لگتی ہے جب پیچھے زنا کے عادی مجرموں کو موضوع بحث مانا جائے۔

مولانا محترم نے ہماری اس رائے پر تنقید کرتے ہوئے مذکورہ دونوں قرائن سے تو کوئی تعرض نہیں کیا، البتہ یہ نکتہ اٹھایا ہے کہ اس توجیہ کو ماننے کی صورت میں یہ تصور کرنا پڑے گا کہ ''ایک انتہائی صالح مسلمان معاشرہ میں جس کی تربیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کر رہے ہوں، اس میں ایسے مسلمان افراد بھی ہوں جو بدکاری کے اڈے چلا رہے ہوں یا جن کا ناجائز تعلق یاری آشنائی کی صورت میں روزمرہ کے معمول کی صورت اختیار کر چکا ہو۔'' مولانا کا فرمانا ہے کہ ''کوئی بھی باغیرت مسلمان اس تصور کو اپنے دل و دماغ میں جگہ نہیں دے سکتا۔'' (مقام عبرت، ص ۳۰)

تاہم مولانا محترم نے یہ سامنے کی بات نظر انداز کر دی ہے کہ عہد نبوی کے معاشرے نے اخلاقی تزکیہ و تطہیر کے سارے مراحل ایک ہی جست میں طے نہیں کر لیے تھے، اور اس معاشرے میں آپ کے تربیت یافتہ اور بلند کردار صحابہ کے علاوہ منافقین اور تربیت سے محروم کمزور مسلمانوں کی بھی ایک بڑی تعداد موجود تھی جو مختلف اخلاقی اور معاشرتی خرابیوں میں مبتلا تھی اور ان کی اصلاح و تطہیر کا عمل، جتنا بھی ممکن تھا، ایک تدریج ہی کے ساتھ ممکن تھا۔ اس طرح کے گروہوں میں

نہ صرف پیشہ ورانہ بدکاری اور یاری آشنائی کے تعلقات کی مثالیں پائی جاتی تھیں بلکہ اپنی مملوکہ لونڈیوں کو زنا پر مجبور کر کے ان کے ذریعے سے کسب معاش کا سلسلہ بھی جاری وساری تھا، چنانچہ قرآن مجید کو اس تناظر میں اس بات کی باقاعدہ وضاحت کرنا پڑی کہ جن لونڈیوں کو اپنی مرضی کے خلاف مجبوراً اس دھندے میں ملوث ہونا پڑتا ہے، اللہ تعالیٰ ان سے کوئی مواخذہ نہیں کرے گا۔ سورۂ نور میں ارشاد ہوا ہے:

وَالَّذِيْنَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللّٰهِ الَّذِىْ آتَاكُمْ وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاء إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ اللّٰهَ مِن بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (النور۳۳)

''اور تمہارے مملوکوں میں سے جو مکاتبت کا معاملہ کرنا چاہیں، اگر تم ان کے اندر بھلائی دیکھو تو ان کے ساتھ مکاتبت کرلو، اور (مکاتبت کی رقم ادا کرنے کے لیے) انھیں وہ مال بھی دو جو اللہ نے تمھیں دیا ہے۔ اور تمہاری لونڈیاں اگر پاک دامنی اختیار کرنا چاہتی ہیں تو دنیا کی زندگی کا سامان حاصل کرنے کے لیے انھیں بدکاری پر مجبور نہ کرو۔ اور جو شخص انھیں مجبور کرے گا تو بے شک اللہ ان لونڈیوں کے مجبور کیے جانے کے بعد بخشنے والا، مہربان ہے۔''

اس آیت کے تحت امام طبری اور دوسرے ''باغیرت'' مفسرین نے متعدد ایسے واقعات نقل کیے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ منورہ میں عین نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہ مکروہ کاروبار جاری تھا۔ مجاہدؒ بیان کرتے ہیں:

كانوا يامرون ولائدهم يباغين يفعلن ذلك فيصبن فياتينهم بكسبهن فكانت لعبد الله بن ابى ابن سلول جارية فكانت تباغى فكرهت وحلفت ان لا تفعله فاكرهها اهلها فانطلقت فباغت ببرد اخضر فاتتهم به فانزل الله تبارك وتعالىٰ ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء (تفسیر طبری، ۱۷۶/۱۹)

''لوگ اپنی لونڈیوں کو مامور کرتے تھے کہ وہ بدکاری کریں اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی لا کر اپنے مالکوں کو دیں۔ اسی طرح عبداللہ بن ابی سلول کی بھی ایک لونڈی تھی جو بدکاری کیا کرتی تھی، پھر اسے اس سے نفرت ہوگئی اور اس نے قسم کھالی کہ وہ ایسا نہیں کرے گی، لیکن اس کے مالکوں نے اسے مجبور کیا۔ چنانچہ وہ گئی اور بدکاری کر کے اس کے عوض میں ایک سبز رنگ کی چادر لائی اور انھیں دے دی۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت اتاری کہ اپنی لونڈیوں کو بدکاری پر مجبور نہ کرو۔''

مولانا محترم نے اسی طرح کے تخیلات کا اظہار آگے چل کر عہد نبوی میں زنا بالجبر کے امکان کے حوالے سے بھی کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ریاست مدینہ میں سرے سے اس بات کا کوئی امکان ہی نہیں تھا کہ کوئی شخص زنا بالجبر کا ارتکاب کر سکے۔ فرماتے ہیں:

''نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حکومت اتنی کمزور تھی اور یہ منافق اتنے جری نہیں تھے کہ اعلانیہ لوگوں کی عزت وآبرو پر ہاتھ ڈال سکیں اور کھلم کھلا زنا بالجبر کر سکیں۔ وہ تو بس دبے لفظوں میں کچھ بے حیائی کے کلمات کہہ دیتے تھے، لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی معمولی بے حیائی کو بھی برداشت نہیں کیا اور تنبیہ فرمادی۔'' (مقام عبرت، ص ۴۲)

ممکن ہے مولانا محترم کا یہ مفروضہ منافقین کے بارے میں درست ہو، لیکن جہاں تک مخلص اور خدا ترس اہل ایمان کا تعلق ہے تو مستند روایات کی رو سے وہ ایسا کرنے کی پوری پوری جرات رکھتے تھے۔ چنانچہ وائل بن حجر روایت کرتے ہیں کہ عہد نبوی میں ایک شخص نے نماز کے لیے مسجد جاتی ہوئی ایک خاتون کو راستے میں تنہا پا کر اسے پکڑ لیا اور زبردستی اس کے ساتھ بدکاری کر کے بھاگ گیا، تاہم بعد میں جب اس کے شبہے میں ایک دوسرے شخص کو پکڑ لیا گیا اور اس پر سزا نافذ کی جانے لگی تو اصل مجرم نے اپنے جرم کا اعتراف کر لیا جس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے سنگسار کرنے کا حکم دے دیا۔ (ابوداؤد، رقم ۴۳۷۹۔ ترمذی، رقم ۱۴۵۴)

جہاں تک بحث کے دوسرے نکتے یعنی قرآن کی بیان کردہ سزا پر جلاوطنی اور رجم کی سزا کے اضافے کا تعلق ہے تو مولانا محترم نے اس ضمن میں مختلف پہلوؤں سے ہماری رائے میں آٹھ

خرابیوں کی نشان دہی کی ہے۔ مولانا کے ارشادات کا بیشتر حصہ خلط مبحث اور سوء فہم پر مبنی ہے جس کی توضیح نہ صرف خاصی تطویل کی متقاضی ہے بلکہ اصل سوال یعنی قرآن اور سنت کے احکام میں تطبیق کے پہلو سے زیادہ مفید بھی نہیں، اس لیے یہاں ہم بحث کے اس حصے سے سردست صرف نظر کرتے ہوئے یہ دیکھتے ہیں کہ مولانا محترم نے اصل الجھن کا کیا حل پیش کیا ہے۔ مولانا محترم کی رائے میں شریعت میں زنا کی سزا تین مرحلوں میں نازل کی گئی:

پہلے مرحلے میں سورۂ نساء کی آیات میں یہ کہا گیا کہ شادی شدہ عورتوں کو زنا کے ارتکاب پر گھروں میں محبوس کر دیا جائے، تا آنکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نیا حکم آ جائے، جبکہ کنوارے زانیوں کو مناسب تعزیر کی جائے۔

دوسرے مرحلے میں عبادہ بن صامت کی روایت کے مطابق نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شادی شدہ زانیوں کی سزا سو کوڑے اور رجم جبکہ کنوارے زانیوں کی سزا سو کوڑے اور جلاوطنی مقرر فرمائی۔

تیسرے مرحلے پر سورۂ نور کی آیت نازل ہوئی جس میں کنوارے زانیوں کی سو کوڑے مقرر کرتے ہوئے جلاوطنی کی سزا کو منسوخ کر دیا گیا۔ اس کے ساتھ ہی قرآن مجید میں رجم کی آیت بھی نازل کی گئی جس میں شادی شدہ زانیوں سے سو کوڑوں کی سزا کو منسوخ کر کے صرف رجم کی سزا برقرار رکھی گئی۔ بعد میں اس آیت کے الفاظ تو منسوخ کر دیے گئے، لیکن حکم باقی رکھا گیا۔

مولانا محترم کا ارشاد ہے کہ ان کی بیان کردہ اس توجیہ پر ان اعتراضات میں سے کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا جو ہم نے سابق اہل علم کی پیش کردہ مختلف توجیہات پر وارد کیے ہیں۔ (مقام عبرت، ص ۴۳) ان کے اس ارشاد سے ہمیں گمان ہوتا ہے کہ ہماری پیش کردہ معروضات ان کی سنجیدہ توجہ سے محروم رہی ہیں اور انھوں نے غالباً ان کا پوری طرح مطالعہ کیے بغیر ہی تنقید کے لیے قلم اٹھا لیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مولانا کی یہ توجیہ حسب ذیل مفروضات پر مبنی ہے:

۱۔ آیت نور صرف کنوارے زانیوں کی سزا بیان کرتی ہے۔

۲۔ رجم کی آیت قرآن میں نازل کیے جانے کے بعد اس کے الفاظ منسوخ کر دیے گئے جبکہ

حکم برقرار رکھا گیا۔

ہم نے اپنی کتاب میں ان دونوں نکتوں کے حوالے سے اپنے اشکالات کی تفصیلی وضاحت کی ہے۔ قارئین کی دلچسپی کے لیے یہاں متعلقہ اقتباسات نقل کرنا مناسب ہوگا۔

پہلے نکتے پر تبصرہ کرتے ہوئے ہم نے گزارش کی ہے کہ:

''اگر یہ کہا جائے کہ قرآن میں بیان ہونے والی سزا کے غیر شادی شدہ زانیوں کے ساتھ خاص ہونے کے لسانی یا عقلی قرائن خود قرآن میں موجود ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انھی قرائن وشواہد سے یہ بات اخذ کی ہے تو زبان کی ابانت وبلاغت یہ تقاضا کرتی ہے کہ تخصیص کے ان قرائن کا فہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کے ساتھ مخصوص نہ ہو بلکہ زبان کا معیاری اور عمدہ ذوق رکھنے والے اصحاب علم بھی ان قرائن کی مدد سے اسی نتیجے تک پہنچ سکیں، لیکن خود امام صاحب کے اعتراف کے مطابق یہ واضح ہے کہ ایسا کوئی قرینہ کلام میں موجود نہیں۔....

دوسری صورت یہ فرض کی جا سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنے کلام میں تو اس تخصیص کے قرائن نہ رکھے ہوں، لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی الگ سے یہ بتا دیا ہو کہ 'الزانیة والزانی' سے مراد صرف غیر شادی شدہ زانی ہیں۔ اس صورت میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کلام کے مدعا ومفہوم کے ابلاغ کے لیے یہ طریقہ اختیار کرنے کی آخر کیا ضرورت تھی؟ کیا قرآن کی زبان اس کی متحمل نہیں تھی کہ اس تخصیص کے قرائن کو اپنے اندر سمو سکتی؟ پھر یہ کہ جب قرآن نے زنا کی سزا کے بیان کو باقاعدہ موضوع بنایا ہے تو مجرم کے حالات کے لحاظ سے اس جرم کی جو مختلف سزائیں دینا اللہ تعالیٰ کے پیش نظر تھا، ان کی وضاحت میں کیا چیز مانع تھی؟ قرآن کے اسلوب کا ایجاز مسلم ہے، لیکن عدت، وراثت اور قتل خطا وغیرہ کی مختلف صورتوں اور ان کے الگ الگ احکام کی تفصیل کا طریقہ خود قرآن میں اختیار کیا گیا ہے۔ کیا وجہ ہے کہ زنا کی سزا کے معاملے میں اس معروف اور مانوس طریقے کو چھوڑ کر ایک ایسا انداز اختیار کیا گیا جو نہ صرف زبان وبیان کے عمومی اسلوب بلکہ خود قرآن کے اپنے طرز گفتگو سے بھی بالکل ہٹ کر ہے؟

واقعہ یہ ہے کہ امام شافعی کا یہ نقطہ نظر قرآن مجید کی زبان کی ابانت اور زبان وبیان کے اسالیب کے حوالے سے ایک عجیب الجھن پیدا کر دیتا ہے اور انھوں نے معاملے کو ضرورت سے

زیادہ سادہ بنا کر پیش کرنے (oversimplification) کی کوشش کی ہے جسے علمی بنیادوں پر قبول کرنا ممکن نہیں۔'' (حدود و تعزیرات، ص ۱۴۷، ۱۴۸)

دوسرے نکتے کے حوالے سے ہم نے عرض کیا ہے:

''ایک نقطہ نظر یہ پیش کیا گیا ہے کہ شادی شدہ زانی کے لیے رجم کی آیت خود قرآن مجید میں نازل ہوئی تھی جو بعد میں الفاظ کے اعتبار سے تو منسوخ ہو گئی، لیکن اس کا حکم باقی رہ گیا۔ اس موقف کے حق میں بنائے استدلال بالعموم سیدنا عمر کی طرف منسوب ایک روایت کو بنایا جاتا ہے۔.... سیدنا عمر کی طرف اس قول کی نسبت کے صحیح ہونے میں ایک اہم اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان کے اس خطبے کے راوی عبداللہ بن عباس ہیں، لیکن خود ان کی رائے قرآن مجید میں رجم کا کوئی باقاعدہ حکم نازل ہونے کے برعکس ہے۔.... روایتوں سے واضح ہے کہ ابن عباس قرآن مجید میں واضح طور پر رجم کا حکم نازل ہونے کے قائل نہیں اور اس کے بجائے اسے اشارتاً قرآن میں مذکور مانتے اور اس کا اصل ماخذ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو قرار دیتے ہیں۔ اگر وہ فی الواقع سیدنا عمر کے مذکورہ خطبے کے راوی ہیں جس میں انھوں نے رجم کے قرآن مجید میں نازل ہونے کا ذکر کیا ہے تو پھر ان کا اس سے مختلف رائے قائم کرنا بظاہر سمجھ میں آنے والی بات نہیں۔

یہ روایات اس حوالے سے باہم متعارض ہیں کہ رجم کا حکم آیا قرآن مجید کی کسی باقاعدہ آیت کے طور پر نازل ہوا تھا یا قرآن سے باہر کسی الگ حکم کے طور پر۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیت باقاعدہ قرآن مجید کے ایک حصے کے طور پر نازل ہوئی تھی اور اسی حیثیت سے پڑھی جاتی تھی۔..... اس کے برعکس بعض دوسری روایات یہ بتاتی ہیں کہ یہ قرآن مجید سے الگ ایک حکم تھا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے حین حیات میں اسے قرآن مجید میں لکھنے کی اجازت دینے سے انکار کر دیا تھا۔.... بہرحال رجم کا حکم قرآن مجید میں نازل کیے جانے کے بعد اس سے نکال لیا گیا ہو یا ابتدا ہی سے اسے قرآن کا حصہ بنانے سے گریز کیا گیا ہو، دونوں صورتوں میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر شارع کے پیش نظر اس کو ایک مستقل حکم کے طور پر برقرار رکھنا تھا تو مذکورہ طریقہ کیوں اختیار کیا گیا؟ اگر یہ مانا جائے کہ شادی شدہ زانی کو رجم کرنے کی آیت قرآن

میں نازل ہونے کے بعد اس سے نکال لی گئی تو اس کی واحد معقول توجیہ یہی ہو سکتی ہے کہ اب یہ حکم بھی منسوخ ہو چکا ہے، ورنہ حکم کو باقی رکھتے ہوئے آیت کے الفاظ کو منسوخ کر دینے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ اور اگر یہ فرض کیا جائے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی یہ حکم تو دیا گیا تھا لیکن اسے قرآن مجید کا حصہ بنانے سے بالقصد گریز کیا گیا تو بظاہر یہ اس کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ یہ ایک وقتی نوعیت کا حکم تھا جسے ابدی شرعی احکام کی حیثیت سے برقرار رکھنا اللہ تعالیٰ کے پیش نظر نہیں تھا، اس لیے اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں صرف اسی سزا کے بیان پر اکتفا کی جسے ابدی طور پر باقی رکھنا ضروری تھا۔'' (حدود وتعزیرات، ۱۵۶۔۱۵۹)

ان میں سے کوئی اشکال ایسا نہیں جو مولانا کی توجیہ سے حل ہوتا ہو یا انھوں نے اپنی تنقید میں اس سے کوئی تعرض ہی کیا ہو۔ اس وجہ سے مولانا محترم کا یہ دعویٰ کہ انھوں نے اشکالات سے پاک کوئی توجیہ پیش کر دی ہے، ہماری لیے کسی طرح قابل فہم نہیں۔

مولانا محترم کی تنقید کے 'علمی' نکات کے حوالے سے تو ہمیں یہی گزارشات پیش کرنا تھیں، البتہ بحث کے آخر میں، افسوس ہے کہ ہمیں ان کی ایک 'غیر علمی' بات پر بھی تبصرہ کرنا پڑ رہا ہے۔ مولانا محترم نے اپنی تنقید ہمیں بھجوائی اور اس سے اتفاق یا اختلاف کے ضمن میں ہماری رائے بھی دریافت فرمائی۔ ہم نے ایک خط میں، جو 'الشریعہ' کے جنوری ۲۰۰۹ کے شمارے میں چھپ چکا ہے، اس بات پر ان کا شکریہ ادا کرنے کے ساتھ ساتھ کہ انھوں نے ہماری آرا پر تنقید کرتے ہوئے علمی اسلوب اختیار کیا ہے، یہ گزارش بھی کی کہ ان کے اٹھائے ہوئے نکات فی نفسہ قابل قدر ہونے کے باوجود ایسے نہیں ہیں کہ ہم ان کی بنیاد پر سر دست اپنی رائے میں کسی تبدیلی کی ضرورت محسوس کریں۔ مولانا محترم نے ہمارے اس جواب پر ''مایوس'' ہو کر اپنی یہ تحریر ایک کتابچے کی صورت میں شائع کی اور اس کی تقسیم کا اہتمام کیا جس کا انھیں پورا پورا حق ہے، تاہم اس کی ابتدا میں انھوں نے اپنی اس ساری کدوکاوش کا جو محرک اور مقصد بیان فرمایا ہے، وہ ہمارے نزدیک علمی، اخلاقی اور شرعی حدود سے متجاوز ہے۔ مولانا فرماتے ہیں:

''ہم نے فیصلہ کیا کہ قارئین کی خدمت میں اپنی بات رکھ دیں تا کہ وہ بھی ہماری ہم نوائی میں ہو کر خاندان صفدریہ کے ایک باصلاحیت فرد کو اپنی صلاحیتیں اور توانائیاں غلط راہوں میں صرف کرنے سے روکیں۔ ہم خاندان صفدریہ سے عموماً اور مولانا زاہدالراشدی مدظلہ سے خصوصاً مودبانہ درخواست کرتے ہیں کہ اصلاح احوال میں اپنی طرف سے کوئی کمی نہ کریں۔'' (ص۲)

مولانا محترم کا یہ ارشاد اس بحث کو ایک علمی وفکری بحث نہیں رہنے دیتا، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ علمی و جمہوری اصولوں کے دائرے میں سوالات واشکالات کا سامنا کرنے کے بجائے جبر اور دباؤ کے ذریعے سے انھیں ''روکنے'' اور اختلافی آرا کے لیے اظہار وابلاغ کا حق تسلیم کرنے کے بجائے ان کی ''اصلاح احوال'' کے فلسفے پر یقین رکھتے ہیں۔ مزید ستم یہ ہے کہ وہ اسی طرز عمل کی توقع خاندان صفدریہ سے بھی فرما رہے ہیں، جس کے بزرگوں کی علمی وفکری کاوشوں کا طرۂ امتیاز ہی یہ ہے کہ فروعی فقہی مباحث تو کیا، ایمان واعتقاد کے دائرے میں بھی کسی بڑی سے بڑی غلطی پر تنقید کرتے ہوئے وہ علم واستدلال ہی سے کام لیتے اور استدلال کے ذریعے سے کسی بات کی غلطی واضح کر دینے تک ہی اپنے آپ کو محدود رکھتے ہیں۔ مولانا محترم جو طریقہ تجویز فرما رہے ہیں، اس کے پیچھے یقیناً ان کا خلوص اور شریعت کی روایتی تعبیر کے درست ہونے پر کامل یقین کارفرما ہوگا، اس لیے کہ مذہبی لوگوں کے ہاں یقین اور خلوص کا اعلیٰ ترین اظہار زبردستی اور دھونس ہی کی صورت میں ہوتا ہے، لیکن انھیں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ دین وشریعت کا فہم اور اس کی تعبیر وتشریح انسانی عقل کا وظیفہ ہے، اس لیے جب تک انسان میں سوچنے سمجھنے کی صلاحیت باقی ہے ـــــ اور صدیوں سے 'کشتہ سلطانی وملائی وپیری' ہونے کے باوجود بہرحال کچھ نہ کچھ باقی ہے ـــ علمی وفکری سوالات بھی پیدا ہوتے رہیں گے، آرا وتعبیرات پر نظر ثانی کی ضرورت بھی سامنے آتی رہے گی اور تقلیدی جمود کی عائد کردہ ساری قدغنوں کے علی الرغم علم وفکر بھی اپنے ارتقا کا سفر جاری رکھیں گے۔ اس سلسلے کو روکنے کی کوشش فطرت سے جنگ کے مترادف ہے، اس لیے ایسی کوئی کوشش نہ اس سے پہلے کبھی کامیاب ہوئی ہے اور نہ ان شاء اللہ آئندہ اس کے کامیاب ہونے کا کوئی امکان ہے۔

ہمیں اس سے انکار نہیں کہ پہلے کی طرح ان نئی آرا میں بھی راہ راست سے انحراف اور اختلاف کے جائز حدود سے تجاوز کی مثالیں پائی جائیں گی، لیکن یہ کوئی معقول طریقہ نہیں ہے کہ آپ جسم کو پھوڑے سے بچانے کے لیے خود جسم ہی کی فطری نشو ونما کا راستہ روک دیں۔ ہم سمجھتے ہیں کہ امت مسلمہ کی علمی روایت کی پختگی اور صلابت پر ہمارا یقین روایتی طرز فکر کے علما سے زیادہ ہے، اس لیے کہ علما کوئی بھی نئی رائے سامنے آنے پر فوراً اس خوف کا شکار ہو جاتے ہیں کہ اس سے دین وشریعت کی تحریف کا راستہ کھل جائے گا، جبکہ ہمیں اس بات پر پورا اطمینان ہے کہ کوئی ایسی رائے جو ہماری علمی روایت کے بنیادی مسلمات اور اس کے فکری مزاج سے ہم آہنگ نہ ہو، اس روایت کے اندر اپنی جگہ بنا ہی نہیں سکتی۔ یہ روایت اتنی مستحکم اور مضبوط ہے کہ ہم جیسے طالب علموں کا تو کیا شمار، اگر ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ کی سطح کے اکابر بھی ایسی کوئی بات کہیں گے تو علمی روایت اسے صاف صاف اگل دے گی۔ اس لیے صحیح ذہنی رویہ یہ ہے کہ آپ تحفظات اور خدشات کے خول سے باہر نکل کر علمی آرا اور افکار کی تنقیح وتہذیب کے اس عمل میں مثبت طور پر شریک ہو جائیں۔ کسی نئی بات میں وزن محسوس ہو تو کمزور نفسیات کا شکار ہو کر اسے قبول کرنے سے گریز نہ کریں، بات کمزور نظر آئے تو علمی طریقے پر اس کی غلطی واضح کریں، کوئی خلا ہو تو اس کی نشان دہی کریں، کوئی حقیقی علمی اصول پامال ہو رہا ہو تو نقد ومحاسبہ کا حق استعمال کریں ـــــــ یہ سب کریں، لیکن شکوہ، شکایت، جھنجھلاہٹ، بے چینی اور اضطراب میں مبتلا نہ ہوں اور نہ علم واستدلال کی میزان کی جگہ فتووں کا ہتھیار ہاتھ میں لے کر فکر ونظر کے ارتقا پر 'حکم' بننے کی کوشش کریں۔

حجیت اجماع اور نصوص کی نئی تاویل وتفسیر کی گنجایش

[مولانا مفتی عبدالواحد کے ساتھ علمی مراسلت]

بخدمت جناب محمد عمار خان صاحب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

جناب کی کتاب پر مقام عبرت کے نام سے تبصرہ پیش خدمت ہے۔ رسالہ 'الشریعۃ' میں شائع کریں یا نہ کریں، یہ آپ کی صواب دید ہے۔ البتہ اتنی درخواست ہے کہ اس کو ملاحظہ فرما کر جلد جواب عنایت فرمائیں کہ آپ کو اس سے اتفاق ہے یا نہیں۔ اتفاق نہ ہونے کی صورت میں اگر کچھ دلائل بھی تحریر فرما دیں تو بہتر ہوگا۔

والسلام علیکم

عبدالواحد غفرلہ

۱۳/ذوالقعدہ ۱۴۲۹ھ

مکرم ومحترم جناب مولانا مفتی عبدالواحد صاحب زید مجدہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

امید ہے مزاج گرامی بخیر ہوں گے۔

''حدود وتعزیرات ۔ چند اہم مباحث'' کے حوالے سے آپ کی تنقیدی تحریر موصول ہوئی۔ میں ممنون ہوں کہ آپ نے خیر خواہی اور اصلاح کے جذبے سے علمی اسلوب میں میرے نقطہ نظر پر

تنقید کی ہے۔ان شاء اللہ اسے 'الشریعہ' کے آئندہ شمارے میں شائع کر دیا جائے گا۔اگر ممکن ہو تو ازراہ کرم اس کی سافٹ کاپی مجھے ای میل کروا دیں۔شکریہ!

جہاں تک آپ کے تبصرے سے اتفاق یا عدم اتفاق کا تعلق ہے تو میرے ناقص فہم کے مطابق آپ کی موجودہ تحریر بحث میں کسی ایسے نکتے کا اضافہ نہیں کرتی جس کی روشنی میں، مجھے اپنے نقطہ نظر پر فوری نظر ثانی کی ضرورت محسوس ہو۔ان میں سے دیت کے حوالے سے میرے موقف پر آپ نے ''سنت کی تشریعی حیثیت کو بالکل نظر انداز'' کرنے، ''منکرین حدیث کی سی بات کرنے'' اور ''مقادیر میں عقل وقیاس'' کو دخل دینے کی پھبتیاں کسی ہیں جو میرے موقف کی نہایت نا روا ترجمانی ہے، اس لیے کہ زیر بحث نکتہ سرے سے یہ ہے ہی نہیں۔زیر بحث نکتہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت کی جو مقدار مقرر فرمائی، وہ تشریع کے دائرے کی چیز ہے یا قضا اور سیاسہ کے دائرے کی۔میں نے قرآن مجید کے نصوص کی روشنی میں یہ اخذ کیا ہے کہ شارع دیت سے متعلق قوانین کی عملی صورت کو کوئی مخصوص شکل نہیں دینا چاہتا، بلکہ اس نے اس معاملے کو 'معروف' پر منحصر قرار دیا ہے، اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر اہل عرب کے معروف کو اختیار فرمایا تو وہ اسی اصول کا ایک اطلاق تھا اور جس طرح معروف سے متعلق دیگر تمام معاملات میں تغیر وتبدل کی گنجایش مانی جاتی ہے، اسی طرح اس معاملے میں بھی یہ گنجایش موجود ہے۔یہی صورت مرد اور عورت کی دیت میں فرق کی ہے۔اگر قرآن یا سنت میں یہ قرار دیا گیا ہو کہ ایسا کوئی فرق شرعی طور پر لازم ہے تو اس سے سرتابی کی مجال نہیں، لیکن اگر ایسا نہیں ہے تو صحابہ کی آرا اور فتاویٰ کو بھی اہل عرب کے عرف پر مبنی سمجھنا چاہیے، نہ کہ ایک ابدی شرعی حکم کی حیثیت دے دینی چاہیے۔

اس رائے پر تنقید کا درست طریقہ یہ تھا کہ آپ یہ واضح فرماتے کہ قرآن کے نصوص 'دیة مسلمة' اور 'اتباع بالمعروف' سے اس معاملے کا معروف پر منحصر ہونا ثابت نہیں ہوتا اور یا کم از کم یہ بتاتے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ نے دیت کی مقدار اور عاقلہ وغیرہ کے معاملات میں اہل عرب کے جس معروف کو اختیار کیا، اس کے ابدی شرعی حکم ہونے کے الگ سے یہ اور یہ دلائل

ہیں۔ 'دیۃ مسلمۃ' کے تحت جصاص کے استدلال کے دفاع میں آپ نے جو کچھ لکھا ہے، وہ میرے لیے ناقابل فہم ہے، اس لیے کہ بالفرض نکرہ یہاں تعظیم کے لیے ہو (جس کا نہ کوئی قرینہ ہے نہ ضرورت)، تب بھی اس سے یہ کیسے ثابت ہوا کہ متکلم اس سے دیت کی کسی معہود مقدار کی طرف اشارہ کر کے اس کی پابندی کی ہدایت کر رہا ہے؟ نکرہ تعظیمی سے یہ استدلال آخر عربیت کے کس اصول کے تحت درست ہے؟

زنا کی سزا کے ضمن میں بھی یہی صورت حال ہے۔ آپ کی بیان کردہ توجیہ کی بنیاد نساء کی آیت ۱۵ کو شادی شدہ خواتین سے جبکہ آیت ۱۶ کو غیر شادی شدہ عورت سے متعلق قرار دینے نیز قرآن مجید میں رجم کی آیت کو منسوخ التلاوۃ دون الحکم ماننے پر مبنی ہے۔ میں نے ان دونوں نکتوں کے حوالے سے جو اشکالات اپنی کتاب میں اٹھائے ہیں، ان کا کوئی تشفی بخش جواب آپ کی توجیہ سے نہیں ملتا۔

بہرحال اتفاق یا اختلاف سے قطع نظر کرتے ہوئے، میں دوبارہ آپ کا شکر گزار ہوں کہ آپ نے ایک طالب علم کی آرا کو علمی تنقید کا موضوع بنانے کی ضرورت محسوس کی اور اس کے لیے اپنا قیمتی وقت فارغ کیا۔ میں امید رکھتا ہے کہ آپ کی طرف سے خیر خواہانہ تنقید اور راہنمائی کا سلسلہ آئندہ بھی قائم رہے گا۔ واجرکم علی اللہ

محمد عمار خان ناصر

محترم جناب محمد عمار صاحب، مدیر الشریعہ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

آپ نے جو جواب مجھے تحریر کیا تھا، محض اس وجہ سے اس پر کچھ لکھنے کا ارادہ نہیں ہوا کہ جناب کے جواب سے مایوسی ہوئی تھی، لیکن اب جبکہ آپ نے اسے جنوری کے الشریعہ میں شائع کر دیا ہے تو مجبوراً چند سطریں لکھتا ہوں۔

میرے مضمون کا حاصل دو امور ہیں:

۱۔ یہ دکھانا کہ آپ نے اجماعی تعامل اور علمی مسلمات کے دائرے سے جا بجا تجاوز کیا ہے اور خطرناک اصولی غلطیاں کی ہیں۔

۲۔ علمی مسلمات کے دائرے میں رہ کر بھی ذکر کردہ اشکالات کا حل ڈھونڈا جا سکتا ہے جس کی کچھ مثالیں بھی میں نے پیش کی ہیں۔

کوئی بھی فکر صرف اسی وقت صحیح ہو سکتی ہے جب اصولوں کی مکمل پاس داری کی جائے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ نے مجھ سے یہ سوال کیا ہے کہ ''نکرہ تعظیمی سے یہ استدلال آخر عربیت کے کس اصول کے تحت درست ہے؟'' لیکن اپنی فکر کو پیش کرتے ہوئے آپ نے بہت سے اصول توڑے جن کی نشان دہی کرنے کو آپ نے پھبتیاں کسنے سے تعبیر کیا ہے۔ پھر آپ نے اس اہم نکتہ سے توجہ ہٹانے کے لیے یہ لکھا کہ زیر بحث نکتہ کچھ اور ہے۔ زیر بحث نکتہ کیا ہے، اس سے تو میں نے اختلاف نہیں کیا تھا۔ میں نے تو یہ بتایا تھا کہ آپ کے نکتہ سے بہت سے اصول ٹوٹ رہے ہیں اور علمی مسلمات پامال ہو رہے ہیں، لیکن آپ نے اپنے پورے جواب میں ان کو نظر انداز کرنے کی روش کو اختیار کیا۔

آپ چاہیں تو کسی بااعتماد مستند عالم سے محاکمہ کرا لیجیے۔

رہی یہ بات کہ میں بھی اصولوں اور علمی مسلمات کو نظر انداز کر کے آپ کے ذکر کردہ نکتوں میں آپ سے یا آپ کے موافقین سے بحث میں الجھ جاؤں تو اس کے لیے میں تیار نہیں ہوں۔

دل سے دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ آپ کو گمراہیوں سے بچائیں اور ہدایت کی راہ پر لگائیں۔ آمین

عبد الواحد غفرلہ

۱۴ محرم الحرام ۱۴۳۰ھ

مکرم و محترم مولانا مفتی عبد الواحد زید مجدہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

امید ہے مزاج گرامی بخیر ہوں گے۔

آپ کا گرامی نامہ موصول ہوا۔ بے حد شکریہ!

آپ نے میری آرا میں جن 'بے اصولیوں' کی طرف توجہ دلائی ہے، ان سب کے پیچھے یہ مفروضہ کارفرما ہے کہ کسی آیت یا حدیث کی تشریح میں یا کسی علمی وفقہی مسئلے سے متعلق سلف سے منقول آرا سے ہٹ کر کوئی رائے قائم کرنا یا کوئی نئی تعبیر پیش کرنا ایک امر ممنوع ہے اور جو شخص ایسا کرتا ہے، وہ علمی بے اصولی کا مرتکب ہوتا ہے۔ میرے نزدیک چونکہ یہ بات ہی سرے سے درست نہیں، اس لیے میں اسے کوئی بے اصولی بھی نہیں سمجھتا اور اپنے اس موقف کو کتاب کی تمہید میں، میں نے پوری تفصیل سے واضح کیا ہے۔ اس نکتے کی توضیح وتفصیل کے لیے میں چند مزید گزارشات قلم بند کر رہا ہوں جو امید ہے کہ 'الشریعہ' کے آئندہ شمارے میں شائع ہو سکیں گی۔

اس کے ساتھ ایک عاجزانہ شکوہ بھی آپ کی خدمت میں پیش کرنا چاہوں گا۔ میرے خیال میں کسی بھی رائے پر تنقید کرتے ہوئے اہل علم کا منصب بس یہ ہے کہ وہ علمی طریقے سے کسی نقطہ نظر کی غلطی کو واضح کر دیں، اور اپنے مخاطب کو یہ حق دیں کہ وہ اپنے اطمینان ہی کے مطابق اسے قبول کرنے یا نہ کرنے کا فیصلہ کرے۔ یہ توقع کرنا کہ اس تنقید سے ضرور اتفاق بھی کیا جائے گا اور ایسا نہ ہونے پر 'مایوسی' کا اظہار کرنا یا علمی بحثوں کی سنسنی خیز انداز میں تشہیر کر کے اس بات کی کوشش کرنا کہ عوامی یا خاندانی دباؤ کا ہتھیار استعمال کر کے کسی شخص کو اپنے ضمیر کے مطابق رائے قائم کرنے اور اسے بیان کرنے سے ''روکا'' جائے، میرے خیال میں علم اور اہل علم کے منصب کے شایان شان نہیں۔

امید ہے کہ آپ اپنی نیک دعاؤں میں مسلسل یاد رکھیں گے۔

محمد عمار خان ناصر

۱۵؍ جنوری ۲۰۰۹

محترم محمد عمار صاحب

السلام علیکم

اپنے تنقیدی مضمون ''مقام عبرت'' پر آپ کا لکھا ہوا جوابی جائزہ پڑھا۔ ساتھ ہی جائزہ کی وصولی کی رسید بھی حاضر ہے۔ اس جائزہ سے متعلق صرف چند باتیں پیش خدمت ہیں۔

۱۔ پہلے تو ہمیں آپ سے یہ شکایت تھی کہ آپ اجماع کے ثبوت کو مشکوک بناتے ہیں۔ اب تو آپ نے امام شافعیؒ اور امام رازی وغیرہ رحمہا اللہ کے حوالوں سے یہ فیصلہ سنا دیا ہے کہ ''یہ حقیقت اپنی جگہ بالکل واضح ہے کہ علمی وفقہی تعبیرات کے دائرے میں اجماع کا تصور محض ایک علمی افسانہ ہے جس کا حقیقت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں'' (ص ۱۳) حالانکہ امام شافعیؒ وامام احمدؒ ہوں یا امام رازیؒ ہوں، سب ہی اس کو فقہی احکام کے اصول اربعہ میں سے شمار کرتے ہیں اور اسے حجت مانتے ہیں۔ امام شافعیؒ لکھتے ہیں :

"قال فقال قد حكمت بالكتاب و السنة فكيف حكمت بالاجماع ثم حكمت بالقياس فاقمتهما مقام كتاب او سنة فقلت انی وان حكمت بهما كما احكم بالكتاب و السنة فاصل ما احكم به منها مفترق" (کتاب الام ص ۱۳۷، ج ۱)

(ترجمہ) قائل نے کہا کہ آپ نے کتاب الٰہی اور سنت سے حکم لگایا ہے تو آپ نے اجماع اور پھر قیاس سے کیسے حکم لگایا اور دونوں کو کتاب اور سنت کے قائم مقام کر لیا۔ میں نے جواب دیا کہ اگرچہ میں نے اجماع اور قیاس سے حکم لگایا ہے جیسا کہ میں کتاب وسنت سے حکم لگاتا ہوں......

"قال الشافعی والعلم من وجهين اتباع واستنباط۔ والاتباع كتاب فان لم يكن فسنة فان لم تكن فقول عامة فی سلفنا لا نعلم له مخالفا فان لم يكن فقياس" (کتاب الام ص ۳۲۲۳ ج ۲)

(ترجمہ) امام شافعیؒ نے کہا کہ علم کے دو طریقے ہیں، اتباع اور استنباط۔ اتباع ہے کتاب

الٰہی کے حکم کا اتباع۔ اگر کتاب میں حکم نہ ہوتو سنت کا اتباع اور اگر اس میں حکم نہ ہوتو عام اسلاف کا قول جس کا مزاحم ہمیں معلوم نہ ہو۔ اور اگر اس میں بھی نہ ہوتو پھر قیاس ہے۔

مختلف حضرات کے نزدیک اجماع کی ہیئت ترکیبی کیا ہے، اس سے تو ہم نے بحث ہی نہیں کی۔ ہمارے سامنے تو اتنی بات ہے کہ اہل سنت کے نزدیک اجماع بہر حال ایک حجت ہے اور علمی مسلمہ ہے۔ اسی کو آپ نے ابن تیمیہؒ سے اپنی تنقید میں یوں نقل کیا ہے:

"والذين كانوا يذكرون الاجماع كالشافعي وابي ثور وغيرهما يفسرون مرادهم بانا لا نعلم نزاعا ويقولون هذا هو الاجماع الذين ندعيه" (ص۹)

(ترجمہ) اور جو حضرات اجماع کا ذکر کرتے ہیں جیسے شافعیؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ تو وہ اس کی یوں تفسیر کرتے ہیں کہ ہمیں اس میں اختلاف کا علم نہیں ہے اور وہ کہتے ہیں کہ یہی اجماع ہے جس کے ہم مدعی ہیں۔

یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ ہماری گفتگو فقہی موضوع سے متعلق تھی اور ہے، اور فقہی دائرے میں اہل سنت کے نزدیک اجماع اصول اربعہ میں سے ہے۔

۲۔ اب آپ ان مثالوں کو دیکھیے جن کو آپ نے اپنے حق میں ذکر کیا ہے:

(۱) "تفسیر کبیر"، "اصول سرخسی" اور "الفوز الکبیر" سے جو حوالے آپ نے دیے ہیں، وہ تفسیر و تاویل سے متعلق ہیں، کسی حکم شرعی کے اثبات سے متعلق نہیں ہیں۔

(۲) مولانا انور کشمیریؒ رجم کے حد ہونے کا انکار نہیں کرتے اور "فیض الباری" میں اس کے حد ہونے کا اعتراف کرتے ہیں البتہ رجم کا ذکر قرآن میں کیوں نہیں ہے، اس کی حکمت سے وہ بحث کرتے ہیں۔ غرض ان کے کلام سے شادی شدہ زانی کے لیے رجم کے حد ہونے پر اجماع پر کوئی زد نہیں پڑتی۔ دیکھیے وہ فرماتے ہیں:

" فاعلم ان نظم القرآن اذا كان يفهم ان تلك الآية نزلت في قضية كذا ثم لم تكن تلك القضية مذكورة فيها فالذى تحكم به

شریعة الانصاف ان یکون هذا الحدیث الذی فیه تلك القصة فی حکم القرآن۔ لان القرآن بنی نظمه الیه واشار من عبارته الیه فلابد من اعتباره وحینئذ لا حاجة الی تصریحه بالرجم اذ کفی عنه الحدیث فاغنی عن ذکره"(فیض الباری،ص۲۳۰،ج۵)

(ترجمہ) جان لو کہ جب یہ معلوم ہو کہ قرآن کی فلاں آیت فلاں معاملہ میں نازل ہوئی پھر وہ معاملہ قرآن میں مذکور نہ ہو تو شریعت انصاف یہ حکم لگاتی ہے کہ وہ حدیث جس میں وہ معاملہ مذکور ہے، قرآن کے حکم میں ہے کیونکہ قرآن کے الفاظ اس پر مبنی ہیں اور اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں لہٰذا اس معاملہ کا اعتبار کرنا ضروری ہے اور اس وقت رجم کی تصریح کی ضرورت نہیں رہی کیونکہ حدیث میں اس کا ذکر کافی ہے۔

"قوله (عن علیؓ حین رجم المرأة یوم الجمعة وقال رجمتها بسنة رسول الله ﷺ) لم یخرج المصنف الروایة بتمامها واخرجها الحافظ فی الفتح وفیها انی جلدتها بالقرآن ورجمتها بالسنة وحملها الناس علی النسخ۔ قلت والذی تبین لی ان اصل الحد فیه ما ذکره القرآن وهو الجلد اما الرجم فحد ثانوی وانما لم یأخذه القرآن فی النظم اخمالا لذکره لیندرئ عن الناس ما اندرأ فکان الجلد حدا مقصودا لا ینفك عنه بحال، واما الرجم وان کان حدا لکن المقصود درؤه متی ما امکن۔ فلو اخذه فی النظم لحصل تنویه امره وتشهیر ذکره والمقصود اخماله کیف ولو کان فی القرآن لکان وحیا یتلی مدی الدهر فلم یحصل المقصود ...... فالأولی ان یکون الرجم باقیا فی العمل وخاملا فی القرآن ...... ثم فی حدیث علیؓ ان رجمه ایاها کان بالسنة وقال الفقهاء انه بالآیة المنسوخة التلاوة الباقیة الحکم۔ قلت وتلك الآیة وان نسخت فی

حق التلاوة الا ان هذا الرکوع کله فی قصة الرجم“ (فیض الباری،ص ۳۵۴،۳۵۳،ج۶)

ترجمہ: (حضرت علیؓ نے جمعہ کے روز ایک عورت کو رجم کیا اور فرمایا کہ میں نے اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق رجم کیا) امام بخاریؒ نے یہ روایت پوری ذکر نہیں کی۔ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس کو پورا ذکر کیا کہ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ میں نے اس کو قرآن کے مطابق کوڑے لگائے اور سنت کے مطابق رجم کیا۔ دیگر حضرات نے اس کو نسخ پر محمول کیا ہے [یعنی یہ کہ شادی شدہ زانی کی سو کوڑوں کی سزا رجم سے منسوخ ہوگئی تھی] میں کہتا ہوں کہ زنا میں اصل سزا سو کوڑے ہے جو قرآن نے ذکر کی ہے۔ رہی رجم تو وہ [کوڑوں کے بعد ثابت شدہ] ثانوی حد ہے اور قرآن نے اس کا ذکر نہیں کیا تا کہ اس کا ذکر مشہور نہ اور جہاں تک ہو سکے، وہ مندری ہو۔ لہٰذا کوڑوں کی سزا مقصودی حد ہے جو ہر حال میں لاگو ہوتی ہے [یعنی غیر شدہ شدہ کو تو لگتی ہی ہے، شادی شدہ کو بھی لگتی ہے جس میں سنت سے رجم کا بھی ثبوت ہے]۔ رہی رجم تو اگرچہ وہ بھی حد ہے لیکن مقصود یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے، اس کو ٹالا جائے۔ اگر اس کا ذکر قرآن میں کیا جاتا تو اس کی اہمیت بڑھ جاتی اور شہرت ہو جاتی جبکہ اس میں مقصود عدم تشہیر ہے۔ قرآن میں مذکور ہونے سے قیامت تک اس کی تلاوت ہوتی اور اصل مقصود حاصل نہ ہوتا ......تو اولیٰ ہے کہ وہ عمل میں تو باقی رہے لیکن قرآن میں مذکور نہ ہو۔ پھر حضرت علیؓ کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے سنت کے مطابق عورت کو رجم کیا۔ فقہا کہتے ہیں کہ رجم کی سزا اس آیت سے ہے جس کا حکم باقی ہے اور تلاوت منسوخ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگرچہ وہ آیت تلاوت میں منسوخ ہے، لیکن یہ رکوع پورا کا پورا رجم کے قصہ ہی میں ہے [لہٰذا رجم کا قصہ قرآن ہی کے حکم میں ہے]۔

۳۔ مولانا تھانویؒ کا فتویٰ ان کی اس بنیاد پر ہے کہ اجماع سے جو عورت کی سربراہی ناجائز ہے، وہ اس وقت ہے جب اسے مطلق العنان بادشاہت حاصل ہو اور بات بھی یہ ہے کہ موجودہ دور سے پہلے بادشاہت ہی ہوتی تھی، اس لیے اس کے مطابق حکم لگایا گیا تھا اور اجماع اس پر ہو

اتھا۔مولانا رحمہ اللہ نے از سرنو غور وفکر کر کے اجماع واتفاق سے اختلاف نہیں کیا۔

۳۔اپنے جائزے کے آخری حصہ میں آپ نے لکھا ہے:

ا:''مولانا محترم نے اپنی تنقید ''الشریعۃ'' میں اشاعت کے لیے ہمیں بھجوائی''

حقیقت حال یہ ہے کہ ہم نے اپنی تنقید آپ کے(اور آپ کے چند عزیزوں کے)مطالعہ کے لیے بھجوائی تھی،البتہ ہم نے آپ کو لکھا تھا کہ ''الشریعۃ'' میں چھاپنا آپ کی صوابدید پر ہے۔

۲۔''اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ علمی اور جمہوری اصولوں کے دائرے میں سوالات واشکالات کا سامنا کرنے اور اختلافی آرا کے لیے اظہار وابلاغ کا حق تسلیم کرنے کے بجائے جبر اور دباؤ کے ذریعے سے انہیں روکنے کے فلسفے پر یقین رکھتے ہیں''

اختلاف رائے سے ہمیں انکار نہیں،لیکن جب اس کی آڑ میں اہل سنت کے علمی مسلمات کو پامال کیا جارہا ہو تو یہ معروف نہیں منکر ہے اور نہی عن المنکر کا حکم قرآن وسنت دونوں میں ہے۔نہی عن المنکر کی ایک صورت قوت بازو سے روکنا بھی ہے۔تو اگر ہم نے گمراہی کی راہ پر چلنے سے روکنے کی کوشش کی تو شرعاً ناجائز نہیں کیا۔باقی کوشش کامیاب ہو یا نہ ہو،یہ ہمارے اختیار کی بات نہیں ہے۔ہدایت پر لگانا تو اللہ کا کام ہے۔

۳۔آپ مشورہ دیتے ہیں کہ ''شکوہ،شکایت،بے چینی اور اضطراب میں مبتلا نہ ہوں''

اس کا جواب یہ کہ کافروں کے ایمان نہ لانے پر بے چینی اور اضطراب تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی ہوتا تھا۔قرآن اس پر گواہ ہے۔باقی ہم تو اتنے درد سے خالی ہیں۔ہم تو خرابی کی نشاندہی کرتے ہیں اور تنبیہ کرتے ہیں۔باقی اللہ پر چھوڑ دیتے ہیں،کوئی فائدہ اٹھائے یا نہ اٹھائے۔

ہم اس کے قائل نہیں کہ بے فائدہ بحثوں میں الجھیں،اس لیے اگرچہ آپ کے جائزہ کے تمام ہی نکات کمزور ہیں،لیکن ہم نے صرف چند ہی کی نشاندہی کی ہے۔اگر آپ کو ہم سے اختلاف ہے اور ہماری کوئی بات بھی آپ کو درست نظر نہیں آتی تو ہم آپ کو مزید زحمت نہ دیں گے۔ہم بحمد اللہ جو طریقہ اختیار کیے ہوئے ہیں،علیٰ وجہ البصیرت اختیار کیے ہوئے ہیں۔آپ کے مشوروں کی حاجت نہیں رکھتے۔فقط

عبدالواحد غفرلہ

۱۲/ مارچ ۲۰۰۹ء

مکرم ومحترم جناب مولانا مفتی عبدالواحد صاحب زید مجدہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

امید ہے مزاج گرامی بخیر ہوں گے۔

آپ کا گرامی نامہ ملا۔ میں نے آپ کے ارشادات کا بغور مطالعہ کیا ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ اگرچہ آپ نے اپنے خط کے آخر میں ہمارے مابین جاری بحثوں کو ''بے فائدہ'' قرار دیا ہے، لیکن آپ کے اس خط سے واضح ہوتا ہے کہ یہ بحث اتنی بھی بے فائدہ نہیں رہی، اس لیے کہ میرے ناقص فہم کے مطابق بعض اہم نکات کے حوالے سے ہمارے مابین اتفاق رائے پیدا ہوتا دکھائی دیتا ہے۔ اس خط کے ذریعے سے میں انھی نکات کی تنقیح کرنا چاہتا ہوں، البتہ بحث کو مزید آگے بڑھانے یا نہ بڑھانے کے سلسلے میں آپ اپنی صواب دید کے مطابق کوئی بھی فیصلہ کرنے کا پورا حق رکھتے ہیں۔

۱۔ آپ نے فرمایا ہے کہ اہل سنت فقہی دائرے میں کتاب وسنت کے ساتھ ساتھ اجماع وقیاس کو بھی اپنے اصول میں شمار کرتے ہیں، جبکہ میں اس سے اختلاف رکھتا ہوں۔ یہ میرے موقف کی درست ترجمانی نہیں۔ فقہ واستنباط کا دائرہ دین وشریعت کی اساسات کی تعیین سے نہیں بلکہ اس کے اجزا کی تفہیم اور تعبیر وتشریح سے متعلق ہے اور اس ضمن میں ہمارا سارا علمی ذخیرہ اصلاً اہل علم ہی کی علمی کاوشوں کا ثمرہ ہے۔ اس دائرے میں تو کسی ایک صاحب علم کی رائے کی بھی بڑی اہمیت ہے، چہ جائیکہ فقہا کے ایک بہت بڑے گروہ کے اتفاق کے علمی وزن کی بالکلیہ نفی کر دی جائے۔ میرا اختلاف 'اجماع' کو، جو عملاً کسی مسئلے میں بعض فقہا کی رائے نقل ہونے اور دوسرے اہل علم سے کوئی اختلاف منقول نہ ہونے سے عبارت ہے، ایک فقہی اصول کے طور پر تسلیم کرنے اور اسے وزن دینے سے نہیں، بلکہ اس کو کتاب وسنت کے نصوص کے درجے میں ایک ایسی قطعی

حجت قرار دینے سے ہے جس سے کسی حال میں اختلاف نہ کیا جا سکتا ہو۔ دوسرے لفظوں میں، میں اصولیین کے اس گروہ کی رائے کو زیادہ درست سمجھتا ہوں جو 'اجماع سکوتی' کو حجت قطعیہ نہیں بلکہ حجت ظنیہ قرار دیتا ہے، چنانچہ آمدی نے لکھا ہے: 'فالاجماع السکوتی ظنی والاحتجاج به ظاهر لا قطعي' (الاحکام ۱/۲۵۴) 'غایته انه خالف الاجماع السکوتی ونحن نقول بجواز ذلك' (الاحکام ۱/۲۶۰) ظاہر ہے کہ ظنی درجے کی یہ حجت یہ درجہ ہرگز نہیں رکھتی کہ اس کی بنیاد پر قرآن وسنت سے براہ راست استنباط کا دروازہ ہی بند کر دیا جائے اور اگر کوئی صاحب علم نصوص کی روشنی میں کوئی مختلف رائے پیش کرے تو اسے اس پر گردن زدنی قرار دے دیا جائے۔ میں نے اسی تناظر میں امام ابن تیمیہ کے اس ارشاد کا حوالہ دیا ہے کہ اگر کوئی صاحب علم کتاب وسنت سے استدلال کی بنیاد پر کوئی رائے پیش کرے تو اس کے جواب میں 'اجماع' کا حوالہ دے کر اسے خاموش نہیں کرایا جا سکتا۔

۲۔ آپ نے فرمایا ہے کہ ''تفسیر کبیر، اصول سرخسی اور الفوز الکبیر سے جو حوالے آپ نے دیے ہیں، وہ تفسیر وتاویل سے متعلق ہیں، کسی حکم شرعی کے اثبات سے متعلق نہیں ہیں۔''

گویا آپ نصوص کی تفسیر وتاویل کے ضمن میں سلف سے منقول آرا سے مختلف رائے قائم کرنے کی گنجایش کو تسلیم کرتے ہیں۔ یہ موقف بدیہی طور پر آپ کے سابقہ موقف سے مختلف ہے، اس لیے کہ اس سے پہلے ''مقام عبرت'' میں سورۂ نساء کی آیات ۱۵، ۱۶ کی تفسیر کے ضمن میں میری رائے پر، جو کسی حکم شرعی کے استنباط سے نہیں بلکہ دونوں آیتوں میں بیان ہونے والی الگ الگ سزا کی توجیہ سے متعلق تھی، تنقید کرتے ہوئے آپ نے فرمایا تھا کہ ''اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ محمد عمار صاحب کے نزدیک امت کے اب تک مفسرین کو قرآن کی اس آیت کا مطلب نہیں سوجھا اور وہ ایک عظیم غلطی میں مبتلا رہے۔ ظاہر ہے کہ یہ نتیجہ امت کے حق میں انتہائی خوفناک ہے، کہ وہ ایک اہم مسئلہ میں گمراہی کا شکار رہی اور ایسے ہی قرآن پاک کے حق میں بھی کہ وہ ایسا چیستان ہے کہ صرف جاوید احمد غامدی اور محمد عمار جیسے صاحب اسلوب لوگ ہی اس کو سمجھ سکتے ہیں، نہ صحابہ سمجھ سکتے

ہیں اور نہ ہی تابعین۔''

بہرحال اب اگر آپ سرخسی، رازی اور شاہ ولی اللہ کی آرا کی بنیاد پر نصوص کی نئی تاویل وتفسیر کی گنجایش کو تسلیم کرتے ہیں تو میں اسے آپ کی حق پسندی پر محمول کرتا ہوں، البتہ آپ نے نئی رائے کے جواز کو نصوص کی تاویل وتفسیر تک محدود رکھا ہے جبکہ حکم شرعی کے ضمن میں اسے قبول نہیں کیا۔ میرا اشکال یہ ہے کہ حکم شرعی تو بذات خود نصوص کی تاویل وتفسیر کا نتیجہ ہوتا ہے اور اس سے ہٹ کر احکام شرعیہ کو اخذ کرنے کا کوئی اور طریقہ کم سے کم میرے علم میں نہیں۔ اب ظاہر ہے کہ نص کی تاویل اگر ایک طریقے سے کی جائے گی تو حکم شرعی اور ہوگا، اور دوسرے طریقے سے کی جائے گی تو حکم شرعی بھی بدل جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ شاہ ولی اللہ نے 'انما الصدقات للفقراء' کی جو نئی تفسیر کی ہے، اس سے مصارف زکوٰۃ کے آٹھ اقسام میں محصور ہونے کا حکم شرعی بھی تبدیل ہوا ہے۔ میں نہیں سمجھ سکا کہ جب آپ نصوص کی تاویل وتفسیر کے ضمن میں نئی رائے کی گنجایش تسلیم کرتے ہیں تو کسی حکم شرعی کی تعبیر میں، جو خود تاویل وتفسیر کے اسی عمل کا نتیجہ ہوتا ہے، اس گنجایش کے انکار کی کیا وجہ ہے؟

۳۔ جمہوری طرز حکومت میں عورت کے منصب حاکمیت پر فائز ہونے کے جواز سے متعلق مولانا اشرف علی تھانویؒ کی رائے کا دفاع کرتے ہوئے آپ نے فرمایا ہے کہ ''مولانا تھانوی رحمہ اللہ کا فتویٰ ان کی اس بنیاد پر ہے کہ اجماع سے جو عورت کی سربراہی ناجائز ہے، وہ اس وقت ہے جب اسے مطلق العنان بادشاہت حاصل ہو۔ اور بات بھی یہ ہے کہ موجودہ دور سے پہلے بادشاہت ہی ہوتی تھی، اس لیے اس کے مطابق حکم لگایا گیا تھا اور اجماع اس پر ہوا تھا۔ مولانا رحمہ اللہ نے از سر نو غور وفکر کر کے اجماع واتفاق سے اختلاف نہیں کیا۔''

جہاں تک مولانا تھانوی کے از سر نو غور کرنے یا نہ کرنے کا تعلق ہے تو آپ کی بات اس صورت میں درست ہو سکتی تھی جب فقہا نے عورت کی حکمرانی کی شرعی حیثیت بیان کرتے ہوئے یہ تخصیص بیان کی ہو کہ یہ حکم کسی مخصوص نظام حکومت سے متعلق ہے۔ فقہا اسے ایک مطلق ممانعت

کے طور پر بیان کرتے ہیں، اس لیے مولانا تھانوی کا جمہوری طرز حکومت میں عورت کے لیے اس کی گنجایش پیدا کرنا اس کے سوا ممکن ہی نہیں تھا کہ وہ متعلقہ حدیث پر از سر نو غور کر کے اس کے محل کو متعین کریں اور اس کی روشنی میں یہ طے کریں کہ آیا جمہوری نظام حکومت میں عورت کا حکمرانی کے منصب پر فائز ہونا اس ممانعت کے تحت آتا ہے یا نہیں۔

بہر حال اس ضمنی اشکال سے قطع نظر، آپ کے مذکورہ ارشاد سے واضح ہوتا ہے کہ آپ نے میری اس گزارش سے بھی اصولی طور پر اتفاق فرما لیا ہے کہ کسی بھی دور میں علما و فقہا کا اجماع و اتفاق اصلاً اس عملی صورت حال کے تناظر میں ہوتا ہے جو ان کے سامنے ہوتی ہے اور وہ اسی کو پیش نظر رکھتے ہوئے نصوص کی کوئی مطلق اور ابدی نوعیت کی نہیں، بلکہ ایک عملی اور اطلاقی تعبیر پیش کرتے ہیں، اور یہ کہ اگر بعد کے زمانوں میں عملی صورت حال میں تغیر پیدا ہونے یا کوئی نیا امکان سامنے آنے پر کوئی نئی راے قائم کی جائے تو اسے سابقہ 'اجماع' کی مخالفت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اگر میں آپ کی بات کا مفہوم درست سمجھا ہوں تو میری ناقص راے میں ہمارے مابین زیر بحث نکتے کے حوالے سے کوئی اصولی اختلاف باقی نہیں رہ جاتا، اس لیے کہ میں نے ''حدود و تعزیرات'' میں جتنے بھی مسائل، مثلاً دیت کی مقدار، ارتداد کی سزا اور اسلامی ریاست میں غیر مسلموں کی قانونی حیثیت وغیرہ سے متعلق سابقہ فقہی اجماع سے مختلف راے قائم کی یا ایسی کسی راے کو قابل غور قرار دیا ہے، وہ اسی تناظر میں ہے کہ فقہا کی آرا اپنے دور کے معروضی حالات کے تناظر میں درست تھیں، لیکن اب حالات کی سیاسی، قانونی اور تمدنی نوعیت تبدیل ہو چکی ہے، اس لیے ان امور میں متعلقہ نصوص پر از سر نو غور کر کے اجتہادی نقطۂ نظر اپنانے کی ضرورت ہے۔ آپ ان میں سے ہر راے سے اسی طرح علمی اختلاف کر سکتے ہیں جیسے آپ یقیناً مولانا تھانوی کی مذکورہ راے سے کرتے ہوں گے، لیکن اگر مولانا تھانوی کی راے 'اجماع' کے خلاف نہیں تو میری گزارشات پر بھی ''اہل سنت کے علمی مسلمات کو پامال کرنے'' کا الزام رکھ کر 'نہی عن المنکر' کا فریضہ انجام دینے کا کوئی علمی، شرعی اور اخلاقی جواز نہیں۔

میں آپ سے پھر امید رکھتا ہوں کہ آپ اپنی نیک دعاؤں میں مجھے یاد فرماتے رہیں گے۔

محمد عمار خان ناصر

۱۸/ مارچ ۲۰۰۹

بخدمت جناب حضرت مولانا زاہد الراشدی صاحب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

حافظ محمد عمار صاحب نے میری ایک دو عبارتوں سے جو نتیجے نکال کر میری طرف منسوب کیے ہیں، ان سے میں اظہار براءت کرنا چاہتا ہوں۔ علمی تحقیق وتنقید میں محمد عمار صاحب کے طرز عمل سے مایوسی کے بعد اظہار براءت کا بھی ارادہ نہ تھا، لیکن ''الشریعہ'' کے مئی، جون ۲۰۰۹ء کے شمارے میں چونکہ عمار صاحب نے دوبارہ ان نتائج کو ذکر کیا ہے، اس لیے مجبوراً یہ قدم اٹھانا ضروری سمجھا۔ آپ سے گزارش ہے کہ میرے اس اظہار براءت کو ''الشریعہ'' کی قریبی اشاعت میں شائع فرما دیں۔

۱۔ عمار صاحب نے میرے مضمون ''مقام عبرت'' کا جو جوابی جائزہ شائع کیا، اس پر تبصرہ کرتے ہوئے میں نے لکھا تھا:

''یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ ہماری گفتگو فقہی موضوع سے متعلق تھی اور ہے، اور فقہی دائرے میں اہل سنت کے نزدیک اجماع اصول اربعہ میں سے ہے۔

اب آپ ان مثالوں کو دیکھیے جن کو آپ نے اپنے حق میں ذکر کیا ہے:

(۱) ''تفسیر کبیر''، ''اصول سرخسی'' اور ''الفوز الکبیر'' سے جو حوالے آپ نے دیے ہیں، وہ تفسیر وتاویل سے متعلق ہیں، کسی حکم شرعی کے اثبات سے متعلق نہیں ہیں۔'' (الشریعہ، اپریل ۲۰۰۹، ص ۴۳)

میری بات کا مطلب واضح تھا کہ عمار صاحب کی ذکر کردہ مثالیں فقہی دائرے سے خارج ہیں اور کسی حکم شرعی کے اثبات سے خالی تفسیر وتاویل سے متعلق ہیں۔ رہی یہ بات کہ تفسیر وتاویل کیا

مطلقاً جائز ہوتی ہے یا اس کی کچھ حدود و قیود اور شرائط ہیں، اس موضوع کو میں نے چھیڑا ہی نہیں تھا۔ لیکن عمار صاحب اپنے انوکھے اسلوب کے ذریعے بات کو اپنے مطلب کی طرف لے گئے اور ازخود ہی یہ فیصلہ لکھ دیا:

''گویا آپ نصوص کی تفسیر و تاویل کے ضمن میں سلف سے منقول آرا سے مختلف رائے قائم کرنے کی گنجایش کو تسلیم کرتے ہیں۔ یہ موقف بدیہی طور پر آپ کے سابقہ موقف سے مختلف ہے، اس لیے کہ اس سے پہلے ''مقام عبرت'' میں سورۂ نساء کی آیات ۱۵، ۱۶ کی تفسیر کے ضمن میں میری رائے پر، جو کسی حکم شرعی کے استنباط سے نہیں بلکہ دونوں آیتوں میں بیان ہونے والی الگ الگ سزا کی توجیہ سے متعلق تھی، تنقید کرتے ہوئے آپ نے فرمایا تھا کہ ''اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ محمد عمار صاحب کے نزدیک امت کے اب تک مفسرین کو قرآن کی اس آیت کا مطلب نہیں سوجھا اور وہ ایک عظیم غلطی میں مبتلا رہے۔ ظاہر ہے کہ یہ نتیجہ امت کے حق میں انتہائی خوفناک ہے، کہ وہ ایک اہم مسئلہ میں گمراہی کا شکار رہی اور ایسے ہی قرآن پاک کے حق میں بھی کہ وہ ایسا چیستان ہے کہ صرف جاوید احمد غامدی اور محمد عمار جیسے صاحب اسلوب لوگ ہی اس کو سمجھ سکتے ہیں، نہ صحابہ سمجھ سکتے ہیں اور نہ ہی تابعین۔'' بہر حال اب اگر آپ سرخسی، رازی اور شاہ ولی اللہ کی آرا کی بنیاد پر نصوص کی نئی تاویل و تفسیر کی گنجایش کو تسلیم کرتے ہیں تو میں اسے آپ کی حق پسندی پر محمول کرتا ہوں۔''

پھر عمار صاحب کی کاریگری دیکھیے کہ سب سے پہلے لفظ ''گویا'' کے ساتھ ذکر کیا، پھر اس کو میرا موقف بتایا اور آخر میں پھر ''اگر'' کے کلمہ کو لے آئے۔

۲۔ عمار صاحب نے عورت کی سربراہی سے متعلق مولانا تھانویؒ کے فتوے کو اپنے حق میں دلیل بنایا تھا۔ اس پر میں نے لکھا تھا:

''مولانا تھانویؒ کا فتویٰ ان کی اس بنیاد پر ہے کہ اجماع سے جو عورت کی سربراہی ناجائز ہے، وہ اس وقت ہے جب اسے مطلق العنان بادشاہت حاصل ہو اور بات بھی یہ ہے کہ موجودہ دور سے پہلے بادشاہت ہی ہوتی تھی، اس لیے اس کے مطابق حکم لگایا گیا تھا اور اجماع اس پر ہو

اتھا۔مولانا رحمہ اللہ نے از سرِنو غور وفکر کر کے اجماع واتفاق سے اختلاف نہیں کیا۔‘‘

میری اس بات کا مطلب واضح ہے کہ اگرچہ ہمیں مولانا تھانویؒ کے فتوے سے اختلاف ہے، لیکن پھر بھی ان کی رائے کو ہم احترام کی نظر سے دیکھتے ہیں کیونکہ مولانا رحمہ اللہ نے مطلق العنان حکومت میں عورت کی سربراہی کے عدم جواز کی نفی نہیں کی۔اس کی حجیت اور اس کے حکم کی ابدیت کو باقی رکھا۔البتہ جمہوریت، جس میں حکومت کا ایک نیا انداز ہے جو پہلے نہ تھا، اس میں مولانا رحمہ اللہ کی یہ رائے ہوئی کہ یہ اجماعی حکم میں داخل ہی نہیں۔

عمار صاحب نے یہاں بھی اپنا مطلب نکال لیا اور لکھا:

’’آپ کے مذکورہ ارشاد سے واضح ہوتا ہے کہ آپ نے میری اس گزارش سے بھی اصولی طور پر اتفاق فرمالیا ہے کہ کسی بھی دور میں علما وفقہا کا اجماع واتفاق اصلاً اس عملی صورت حال کے تناظر میں ہوتا ہے جو ان کے سامنے ہوتی ہے اور وہ اسی کو پیش نظر رکھتے ہوئے نصوص کی کوئی مطلق اور ابدی نوعیت کی نہیں، بلکہ ایک عملی اور اطلاقی تعبیر پیش کرتے ہیں، اور یہ کہ اگر بعد کے زمانوں میں عملی صورت حال میں تغیر پیدا ہونے یا کوئی نیا امکان سامنے آنے پر کوئی نئی رائے قائم کی جائے تو اسے سابقہ ’اجماع‘ کی مخالفت قرار نہیں دیا جاسکتا۔‘‘ (الشریعہ، اپریل ۲۰۰۹ء، ص ۴۷)

رونا تو یہ ہے کہ عمار صاحب سب کچھ سمجھنے کے باوجود دوسروں کو چکر دینا چاہتے ہیں۔آخر دیکھیے کہاں تو میں نے یہ کہا کہ مولانا تھانویؒ کے نزدیک مطلق العنان حکومت میں عورت کی سربراہی کے عدم جواز کا حکم اجماعی اور ابدی ہے اور کہاں محمد عمار صاحب کا یہ کہنا کہ حکم اجماعی وابدی نہیں، بلکہ اطلاقی ہوتا ہے۔پھر بھی عمار صاحب کہتے ہیں کہ ہمارے درمیان اصولی اختلاف باقی نہیں رہتا۔

یہ دو باتیں جن میں میرے اور عمار صاحب کے درمیان بہت بڑا اصولی اختلاف ہے، ان کے بارے میں ’’الشریعہ‘‘ (مئی، جون ۲۰۰۹ء) میں عمار صاحب لکھتے ہیں:

’’اور اس مکالمے کے نتیجے میں ہمارے اور مولانا محترم کے مابین اصولی طور پر نصوص کی نئی

تاویل وتفسیر کی گنجایش اور نئے حالات کے تناظر میں سابقہ فقہی اجماع سے مختلف رائے قائم کرنے کے جواز کے حوالے سے اتفاق رائے سامنے آ گیا جو ہمارے خیال میں ایک بے حد قیمتی چیز ہے۔'' (الشریعہ، مئی جون ص ۱۱۸)

عمار صاحب کے اس طرز عمل پر اناللہ پڑھتا ہوں اور ان دونوں ہی باتوں سے جو عمار صاحب نے میری طرف منسوب کی ہیں اور جو میری عبارت کے نہ مفہوم موافق سے نکلتی ہیں اور نہ ہی مفہوم مخالف سے، میں براءت کا اظہار کرتا ہوں اور اس اظہار براءت کے جواب میں عمار صاحب جو کچھ اپنے حق میں ثابت کرنے کی کوشش کریں گے، اس سے بھی پیشگی اظہار براءت کرتا ہوں۔

عبدالواحد غفرلہ

مکرم ومحترم حضرت مولانا مفتی عبدالواحد صاحب زید مجدہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

امید ہے مزاج گرامی بخیر ہوں گے۔

'الشریعۃ' میں اشاعت کے لیے والد گرامی کے نام آپ کا تحریر کردہ مکتوب موصول ہوا۔ ان شاءاللہ، حسب ارشاد اسے ممکنہ قریبی اشاعت میں شامل کر لیا جائے گا۔

آپ نے اپنے دو اقتباسات سے میرے اخذ کردہ نتائج سے ''اظہار براءت'' فرمایا ہے۔ ظاہر ہے کہ اپنے موقف کی تعیین اور وضاحت کا آپ کو پورا پورا حق حاصل ہے، لیکن افسوس ہے کہ آپ نے میرے اخذ کردہ نتائج کو ''سب کچھ سمجھنے کے بعد دوسروں کو چکر دینے'' سے تعبیر کیا ہے، حالانکہ میں نے آپ کے زیر بحث اقتباسات سے جو مطلب سمجھا تھا، وہ آپ کے نام مکتوب میں با قاعدہ آپ کے اقتباسات کی روشنی میں پیش کیا اور پوری دیانت داری سے آپ کا موقف متعین کرنے کے باوجود اسے ''گویا'' اور ''اگر'' اور ''اگر میں آپ کی بات کا مفہوم درست سمجھا ہوں تو'' ہی کے الفاظ سے بیان کیا تھا۔ اگر میرے اخذ کردہ نتائج درست نہیں تھے تو آپ کی علمی واخلاقی ذمہ داری تھی کہ آپ اس کی تردید کرتے، لیکن آپ نے میرے اس مکتوب کا، جو ۱۸/ مارچ

۲۰۰۹ءکوتحریر کیا گیا، کوئی جواب نہیں دیا۔ اس کے بعد میرے اور آپ کے خطوط 'الشریعۃ' کے اپریل ۲۰۰۹ء کے شمارے میں شائع ہوئے، اس پر بھی آپ کی طرف سے کوئی توضیح یا تردید سامنے نہیں آئی۔ پھر جب میں نے مئی/جون ۲۰۰۹ء کے 'الشریعۃ' میں انھی اخذ کردہ نتائج کا حوالہ دیا تو اس کے ایک ماہ بعد آپ اپنے تازہ مکتوب میں، جو مجھے ۴رجون ۲۰۰۹ء کو ملا ہے، فرماتے ہیں کہ ''عمار صاحب نے میری ایک دو عبارتوں سے جو نتیجے نکال کر میری طرف منسوب کیے ہیں، ان سے میں اظہار براءت کرنا چاہتا ہوں۔'' از راہ کرم آپ ہی بتائیں کہ اگر میرے خط کے جواب میں اپنی ذہنی الجھن اور گومگو کی کیفیت سے نکلنے میں ڈھائی ماہ کا عرصہ آپ کو لگا ہے تو اس پر ''چکر دینے'' کی نسبت میری طرف کرنے کا کیا اخلاقی جواز ہے؟

پھر لطف کی بات یہ ہے کہ آپ اپنے ارشادات پر پیدا ہونے والے نہ صرف سابقہ بلکہ آئندہ سوالات کا بھی سامنا کرنے سے بچنے کے لیے ''پیشگی براءت'' کا اظہار کر کے اپنے آپ کو بری الذمہ تصور فرما رہے ہیں، حالانکہ اپنے موقف کی دوٹوک اور واضح تعیین کی جو ذمہ داری آپ پر شرعاً واخلاقاً عائد ہوتی ہے، یہ اظہار براءت آپ کو اس سے بری الذمہ نہیں ٹھہراتا۔ اس ضمن میں، میں چند سوالات آپ کے سامنے رکھنا ضروری سمجھتا ہوں۔ اگر آپ ان کا جواب دینا مناسب نہ سمجھیں تو پھر میرا یہ حق ہوگا کہ آپ کے خط کے ساتھ میرا خط بھی 'الشریعۃ' میں شائع ہو اور قارئین خود فیصلہ کریں کہ کس کی بات میں وزن ہے۔

۱۔ آپ نے میری جن آرا پر تنقید فرمائی تھی، وہ سب کی سب فقہی نوعیت کی نہیں تھیں، بلکہ ان میں سورۂ نساء کی آیت ۱۵، ۱۶ میں 'والتی یاتین الفاحشۃ' اور 'والذان یاتیانھا' کے مصداق کی تعیین کا مسئلہ سراسر ایک تفسیری مسئلہ تھا۔ آپ نے اعتراض فرمایا کہ میں نے اس کے مصداق کی تعیین کے ضمن میں جس رائے کو ترجیح دی ہے، وہ سلف سے منقول آرا سے بالکل مختلف ہے، اس لیے قابل قبول نہیں۔ اس کے جواب میں، میں نے امام رازی اور شاہ ولی اللہ رحمہما اللہ وغیرہ کے حوالے سے یہ واضح کیا کہ کسی نص کی تفسیر میں سلف سے مختلف رائے قائم کی جا سکتی ہے۔

اگر آپ کا موقف اس کے بعد بھی یہی تھا کہ تفسیر وتاویل میں سلف سے اختلاف جائز نہیں تو آپ کی یہ ذمہ داری بنتی تھی کہ آپ واضح لفظوں میں یہ بتاتے کہ مذکورہ اکابر کا موقف درست نہیں، لیکن آپ نے اس کے بجائے یہ تحریر فرمایا کہ ''تفسیر کبیر، اصول سرخسی اور الفوز الکبیر کے جو حوالے آپ نے دیے ہیں، وہ تفسیر وتاویل سے متعلق ہیں، کسی حکم شرعی کے اثبات سے متعلق نہیں۔''

اس تناظر میں، میرا یہ نتیجہ اخذ کرنا بالکل بجا تھا کہ آپ احکام شرعیہ کے ضمن میں تو نہیں، لیکن ''نصوص کی تفسیر وتاویل کے ضمن میں سلف سے منقول آرا سے مختلف راے قائم کرنے کی گنجایش کو تسلیم کرتے ہیں''، لیکن اب آپ فرماتے ہیں کہ ''یہ بات کہ تفسیر وتاویل کیا مطلقاً جائز ہوتی ہے یا اس کی کچھ حدود وقیود اور شرائط ہیں، اس موضوع کو میں نے چھیڑا ہی نہیں تھا، لیکن عمار صاحب اپنے انوکھے اسلوب کے ذریعے بات کو اپنے مطلب کی طرف لے گئے۔'' سوال یہ ہے کہ جب فقہی معاملات سے ہٹ کر ایک مخصوص آیت کی تفسیر وتاویل کا مسئلہ مستقل طور پر زیر بحث ہے جس پر آپ نے اعتراض بھی اٹھایا ہے اور آپ اس ضمن میں مذکورہ اکابر کی آرا سے استدلال کے جواب میں ان کی تردید نہیں کرتے بلکہ یہ فرماتے ہیں کہ یہ حوالے ''تفسیر وتاویل سے متعلق ہیں، کسی حکم شرعی کے اثبات سے متعلق نہیں'' تو اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا بنتا ہے کہ تفسیر وتاویل کے دائرے میں آپ ان اکابر کی راے سے اتفاق رکھتے اور سلف کی آرا سے اختلاف کی گنجایش کو تسلیم کرتے ہیں؟

فرض کیجیے کہ آپ کے اس ارشاد کا مطلب یہ نہیں تھا تو ازراہ کرم اب یہ واضح فرما دیجیے کہ مذکورہ اکابر اور ان کے علاوہ بہت سے دوسرے کبار اہل علم نے سلف کی تفسیری آرا سے جس اختلاف کو نہ صرف عملاً بلکہ اصولاً بھی روا رکھا ہے، اس کے بارے میں آپ کا موقف کیا ہے؟ نیز یہ بھی واضح فرمایئے کہ اگر آپ اس گنجایش کو تسلیم نہیں کرتے تو کیا مذکورہ سب اکابر کی آرا پر بھی وہی فتویٰ عائد ہوگا جو آپ نے میری آرا پر کیا ہے، یعنی یہ کہ ''اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ محمد عمار صاحب کے نزدیک امت کے اب تک مفسرین کو قرآن کی اس آیت کا مطلب نہیں سوجھا اور وہ ایک عظیم

غلطی میں مبتلا رہے۔ظاہر ہے کہ یہ نتیجہ امت کے حق میں انتہائی خوفناک ہے، کہ وہ ایک اہم مسئلہ میں گمراہی کا شکار رہی اور ایسے ہی قرآن پاک کے حق میں بھی کہ وہ ایسا چیستان ہے کہ صرف جاوید احمد غامدی اور محمد عمار جیسے صاحب اسلوب لوگ ہی اس کو سمجھ سکتے ہیں، نہ صحابہ سمجھ سکتے ہیں اور نہ ہی تابعین۔''

۲۔جمہوری طرز حکومت میں عورت کے منصب حکمرانی پر فائز ہونے کے جواز سے متعلق مولانا اشرف علی تھانویؒ کے فتوے کی توجیہ کرتے ہوئے آپ نے فرمایا تھا کہ ''مولانا تھانوی رحمہ اللہ کا فتویٰ ان کی اس بنیاد پر ہے کہ اجماع سے جو عورت کی سربراہی ناجائز ہے، وہ اس وقت ہے جب اسے مطلق العنان بادشاہت حاصل ہو۔اور بات بھی یہ ہے کہ موجودہ دور سے پہلے بادشاہت ہی ہوتی تھی، اس لیے اس کے مطابق حکم لگایا گیا تھا اور اجماع اس پر ہوا تھا۔مولانا رحمہ اللہ نے از سر نو غور وفکر کر کے اجماع واتفاق سے اختلاف نہیں کیا۔''

افسوس ہے کہ اس توجیہ کے جواب میں، میں نے اپنے خط میں جو بنیادی گزارش کی تھی، اسے آپ نے توجہ کا مستحق نہیں سمجھا۔میں نے عرض کیا تھا کہ ''جہاں تک مولانا تھانوی کے از سر نو غور کرنے یا نہ کرنے کا تعلق ہے تو آپ کی بات اس صورت میں درست ہو سکتی تھی جب فقہا نے عورت کی حکمرانی کی شرعی حیثیت بیان کرتے ہوئے یہ تخصیص بیان کی ہو کہ یہ حکم کسی مخصوص نظام حکومت سے متعلق ہے۔فقہا اسے ایک مطلق ممانعت کے طور پر بیان کرتے ہیں، اس لیے مولانا تھانوی کا جمہوری طرز حکومت میں عورت کے لیے اس کی گنجایش پیدا کرنا اس کے سوا ممکن ہی نہیں تھا کہ وہ متعلقہ حدیث پر از سر نو غور کر کے اس کے محل کو متعین کریں اور اس کی روشنی میں یہ طے کریں کہ آیا جمہوری نظام حکومت میں عورت کا حکمرانی کے منصب پر فائز ہونا اس ممانعت کے تحت آتا ہے یا نہیں۔''

اگر میری مذکورہ گزارش میرا مدعا واضح نہ کر سکی ہو تو دوبارہ عرض کرتا ہوں کہ مولانا تھانوی نے اپنے فتوے میں اجماع کی بحث سرے سے اٹھائی ہی نہیں اور نہ اس بات کی کوئی توجیہ کی ہے کہ ان

کا فتویٰ اجماع کے خلاف ہے یا نہیں، اور اگر ہے تو اس کی گنجایش ان کے نزدیک کیسے پیدا ہوتی ہے۔ انھوں نے اپنی راے کے لیے براہ راست متعلقہ نصوص کو بنیاد بنایا ہے اور یہ قرار دیا ہے کہ نصوص کی رو سے چونکہ عورت کی حکمرانی کے عدم جواز کی وجہ اس کی راے کا نقص ہے، اس لیے اس علت کی رو سے عدم جواز کو اسی صورت سے متعلق ہونا چاہیے جب وہ مستبد بالرای یعنی مطلق العنان حاکم ہو۔ گویا مولانا ایک نئی صورت کے سابقہ اجماع کے تحت داخل ہونے یا نہ ہونے کی ذیلی بحث میں پڑے ہی نہیں اور اس کے بجاے انھوں نے نفس نص کی تشریح میں فقہا کے اب تک کے مسلمہ موقف سے اختلاف کیا اور اس سے جمہوری طرز حکومت میں عورت کی حکمرانی کا جواز اخذ کیا ہے۔ اس طرح مولانا کا یہ فتویٰ آپ کے تمام مفروضہ اصولوں کے خلاف ہے، کیونکہ انھوں نے براہ راست نصوص کی تشریح میں سلف سے اختلاف کیا ہے، یہ اختلاف صرف تفسیر و تاویل سے نہیں، بلکہ ایک شرعی حکم سے متعلق ہے اور اس کے نتیجے میں مطلقاً عدم جواز کے مسلمہ اور اجماعی فقہی موقف کے برعکس جمہوری طرز حکومت میں عورت کی حکمرانی کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

مولانا کی اس راے کی حقیقی نوعیت اور اس کے ان نہایت واضح مضمرات سے آنکھیں چراتے ہوئے آپ یہ چاہتے ہیں کہ اس کی کوئی ایسی توجیہ کر دی جائے جس سے آپ کا مفروضہ اصول ''اجماع'' ٹوٹنے نہ پائے۔ اس کے لیے آپ نے مطلق العنان طرز حکومت اور جمہوری طرز حکومت کے فرق کا نکتہ نکالا اور فرمایا کہ فقہا کا اجماع پہلی صورت سے متعلق تھا، اس لیے جمہوری طرز حکومت میں جواز کے فتوے کو اجماع کے خلاف نہیں کہا جا سکتا۔ بہر حال اس خاص نکتے سے اتفاق یا اختلاف سے قطع نظر، چونکہ فقہا اس قسم کے کسی فرق کا ذکر کیے بغیر عدم جواز کا حکم علی الاطلاق بیان کرتے ہیں اور اس کے باوجود آپ ان کے فتوے کو اس دور کے عملی حالات کے تناظر میں کسی مخصوص طرز حکومت کے ساتھ مخصوص کرنے کی گنجایش تسلیم کرتے ہیں، اس لیے میں نے اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ آپ کے نزدیک اگر کسی فقہی معاملے میں کوئی نئی صورت سامنے آئے تو اسے فقہا کے اجماع و اتفاق کے دائرے سے باہر تصور کرنا اصولی طور پر درست ہے،

چاہے فقہا نے حکم کے ساتھ کوئی تخصیص یا تقیید بیان نہ کی ہو، البتہ کوئی مخصوص صورت علمی وفقہی طور پر فی الواقع اس دائرے سے باہر ہے یا نہیں، اس میں بحث ہوسکتی ہے۔

اس کے جواب میں آپ نے اپنے حالیہ مکتوب میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے، وہ الجھا ہوا ہے اور اس سے آپ کا نقطہ نظر کھل کر سامنے نہیں آتا۔ پہلے تو یہی بات واضح نہیں کہ آپ کسی نئی صورت واقعہ کی فقہی نوعیت کو متعین کرتے ہوئے اسے ماضی کے اجماع واتفاق کے دائرے سے باہر تصور کرنے کو، جبکہ فقہا کے ہاں کسی تقیید وتخصیص کا اشارۃً بھی ذکر نہ ہو، اصولی طور پر درست سمجھتے ہیں یا یہ گنجایش محض مولانا تھانوی کے ''احترام'' میں پیدا کی جا رہی ہے؟ اگر دوسری صورت ہے تو کیا علمی معروضیت، غیر جانب داری اور دیانت داری یہی ہے کہ کسی کا احترام پیش نظر ہو تو علمی اصولوں کی تاویل کر کے اس کی رائے کے لیے گنجایش پیدا کر لی جائے اور اگر بے احترامی مقصود ہو تو سلف کے اصولوں کے مطابق اختلاف رائے کرنے والوں پر بھی کج روی، انحراف اور گمراہی کے فتوے عائد کیے جائیں؟

اور اگر اصولی طور پر آپ اس گنجایش کو تسلیم کرتے ہیں تو یہ واضح نہیں ہوتا کہ آپ کے موقف اور میرے موقف میں اختلاف کیا ہے۔ اس ضمن میں بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ آپ خلط مبحث کا شکار ہیں۔ آپ فرماتے ہیں کہ ''کہاں تو میں نے یہ کہا کہ مولانا تھانوی کے نزدیک مطلق العنان حکومت میں عورت کی سربراہی کے عدم جواز کا حکم اجماعی اور ابدی ہے اور کہاں محمد عمار صاحب کا یہ کہنا کہ حکم اجماعی ابدی نہیں ہوتا بلکہ اطلاقی ہوتا ہے''۔ از راہ کرم اس سوال پر غور فرمائیں کہ فقہا کے عدم جواز کے فتوے کو ''مطلق العنان حکومت'' تک خود فقہا نے محدود کیا ہے یا مولانا تھانوی کی طرف سے فقہا کے موقف کی یہ تعبیر آپ پیش کر رہے ہیں؟ ظاہر ہے کہ پہلی صورت نہیں ہے، جبکہ دوسری صورت میں یہ لازماً ماننا پڑے گا کہ آپ فقہا کے فتوے کو، جو مطلقاً عدم جواز کو بیان کرتا ہے، ایک ابدی حکم نہیں سمجھ رہے بلکہ ایک ''اطلاقی'' فتویٰ قرار دے رہے ہیں، یعنی یہ فرما رہے ہیں کہ حکمرانی کی جو صورت فقہا کے سامنے تھی، ان کا فتویٰ بھی اسی سے متعلق ہے، جبکہ اس کے علاوہ

حالات کی تبدیلی سے حکمرانی کی جونئی صورتیں سامنے آئیں گی، ان کا حکم اجتہاداً متعین کیا جائے گا اور وہ بظاہر فقہا کے اجماع کے خلاف ہونے کے باوجود حقیقتاً اس کے خلاف نہیں ہوگا۔ یہ ایک بالکل سیدھی اور منطقی بات ہے۔ اگر آپ سمجھتے ہیں کہ فقہا کا علی الاطلاق عدم جواز کا فتویٰ اطلاقی نہیں بلکہ ابدی ہے تو پھر کسی بھی دور میں کسی بھی طرز حکومت میں جواز کی کوئی گنجایش نہیں ہو سکتی۔ اور اگر آپ فرماتے ہیں کہ فقہا کے علی الاطلاق عدم جواز کے فتوے کے باوجود کسی نئے طرز حکومت میں جواز کی گنجایش اصولی طور پر موجود ہے تو اس کا مطلب اس کے سوا کچھ اور بنتا ہی نہیں کہ آپ ان کے ''علی الاطلاق عدم جواز'' کے فتوے کو ہر صورت کے لیے محیط اور ابدی نہیں، بلکہ ایک اطلاقی اور محدود حکم قرار دے رہے ہیں۔ آپ جو خلط مبحث پیدا کر رہے ہیں، وہ یہ ہے کہ آپ فقہا کے اجماع کے بارے میں پہلے سے ہی یہ فرض کر کے کہ وہ مطلق العنان حکومت سے متعلق ہے، جمہوری طرز حکومت کو اس کے دائرے سے باہر سمجھنے اور اس طرح مولانا تھانوی کو ''اجماع کی مخالفت'' سے بچانے کی کوشش کر رہے ہیں، حالانکہ مطلق العنان اور جمہوری طرز حکومت کا فرق خود فقہا کا بیان کردہ نہیں، بلکہ آپ کا استنباط ہے اور چونکہ فقہا بہر حال علی الاطلاق ممانعت کو بیان کر رہے ہیں، اس لیے کسی نئی صورت کے لیے اس کی گنجایش پیدا کرنا اس کے سوا ممکن ہی نہیں کہ ان کے اجماع کو ایک ابدی حکم کے بجائے اس مخصوص صورت حال کے لیے محض ایک ''اطلاقی حکم'' مانا جائے۔

میرے پیش نظر مولانا تھانوی کے فتوے کے حوالے سے اس بحث کا تصفیہ نہیں اور نہ یہ ضروری ہے کہ آپ فقہا کی رائے کا جو محمل بیان کر رہے ہیں، اس سے اتفاق کیا جائے، البتہ میرا نقطہ نظر چونکہ تمام انفرادی یا اجماعی اجتہادات کے بارے میں یہی ہے کہ وہ صرف درپیش صورت حال سے متعلق شریعت کا ایک اطلاقی حکم متعین کرتے ہیں اور انھیں شریعت کی کسی ابدی اور ہمہ گیر تعبیر کا درجہ دینا درست نہیں، اس لیے میں نے آپ کی مذکورہ توجیہ کے منطقی تقاضوں کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ ماضی کے اجتہادات اور فتاویٰ کو اصلاً ''اطلاقی احکام'' قرار دینے کے حوالے سے

ہمارے مابین کوئی اصولی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ اگر آپ کو اب بھی اصرار ہے کہ اس حوالے سے ہمارے مابین کوئی ''بہت بڑا اصولی اختلاف'' موجود ہے تو ازراہ کرم میری مذکورہ گزارشات کو سامنے رکھتے ہوئے اس اختلاف کو متعین فرما دیں۔

امید ہے کہ آپ اپنی نیک دعاؤں میں یاد رکھیں گے۔

محمد عمار خان ناصر

۴/ جون ۲۰۰۹

اسلامی قانون کی تعبیر نو اور اجماع

[''وفاق المدارس'' کے تبصرہ پر چند معروضات]

ماہنامہ ''وفاق المدارس'' کے حالیہ شمارے میں ماہنامہ ''الشریعہ'' کی ادارتی پالیسی اور ہماری کتاب ''حدود وتعزیرات۔ چند اہم مباحث'' کے حوالے سے جو تبصرہ شائع ہوا ہے، اگرچہ وہ ایک Polemical نوعیت کی تحریر ہے جس میں سنجیدہ استدلال کا عنصر مفقود اور تحکم اور الزام طرازی کا رنگ نمایاں ہے، تاہم اس سے بعض اہم سوالات کے بارے میں عمومی سطح پر غور وفکر کا ایک موقع پیدا ہوا ہے اور چونکہ ہمارے ہاں کسی مسئلے کی طرف توجہ اور اس پر بحث ومباحثہ کی فضا بالعموم اس طرح کی کسی تحریک کے نتیجے ہی وجود میں آتی ہے، اس لیے تبصرہ نگار کا محرک اور مقصد اس تبصرے سے جو بھی ہو، بعض اختلافی امور کو زیر بحث لانے اور ان پر غور وفکر کا داعیہ بیدار کرنے کے حوالے سے ہم اس کو مثبت نظر ہی سے دیکھتے ہیں۔ آئندہ سطور میں ہم اختصار کے ساتھ اس ضمن کے بعض اہم پہلوؤں کے حوالے سے اپنی معروضات پیش کریں گے۔

اکابر کا طرز اور 'الشریعہ' کی پالیسی

تبصرہ نگار نے لکھا ہے کہ ''الشریعہ کی فائلیں دیکھ کر ہمیں انتہائی دکھ سے کہنا پڑ رہا ہے کہ مولانا زاہد الراشدی صاحب اس پلیٹ فارم پر اپنے اکابر کی راہ مستقیم سے الگ ہو رہے ہیں۔'' یہاں بنیادی سوال یہ ہے کہ اکابر کے ''طرز فکر'' سے مراد اور اس سے وابستگی کا معیار کیا ہے، اور یہ بحث دلچسپی کا باعث ہوتی اگر تبصرہ نگار یہ بتا سکتے کہ ان کے پاس وہ کون سا ریاضیاتی فارمولا ہے جو دو اور

دو چار کی طرح یہ بتا سکے گا کہ کون سا فرد یا گروہ اکابر کی راہ پر گامزن ہے اور کون اس سے منحرف ہو گیا ہے! اس ضمن میں ''الشریعۃ'' کے گزشتہ شمارے میں شائع ہونے والے ایک خط میں فاضل مکتوب نگار نے بجا طور پر یہ سوالات اٹھائے ہیں کہ :

o اکابر کے مزاج ومنہج سے کیا مراد ہے اور اس کی تشریح وتوضیح کی اتھارٹی موجودہ زمانہ میں کن حضرات کو اور کس خصوصی امتیاز کی بنیاد پر حاصل ہے؟

o اگر اکابر کے طرز ومزاج میں فرق یا اختلاف موجود ہے تو کسی طرز کو اختیار کرنا انحراف کے زمرے میں آئے گا؟

o اکابر کے طرز ومزاج پر کاربند رہنے کی حدود کیا ہیں؟

ہم سمجھتے ہیں کہ اکابر دیوبند کے طرز اور مزاج کو ریاضیاتی قاعدوں کے انداز میں متعین کرنے کا کام نہ صرف ان اکابر کے ساتھ زیادتی ہے بلکہ عملاً بھی ایک لاحاصل مشق ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اکابر دیوبند کے ہاں علمی وفکری رجحانات میں جو تنوع، مزاجوں میں جو اختلاف اور حکمت عملی میں جو تعدد پایا جاتا ہے، اس کی بدولت ان کے طرز فکر اور ان کے ساتھ نسبت کی عملی تعبیر میں بھی تنوع اور رنگا رنگی پائی جاتی ہے۔ یہاں دیکھنے والے کو انگریز کے خلاف جہاد میں مولانا گنگوہی اور ان کے موافقین کا سرگرم کردار اور مولانا تھانوی اور مولانا خلیل احمد سہارنپوری کا موقف، تقسیم ہند کے مسئلے پر جمعیت علماے ہند کا مسلک اور اس کے مقابلے میں جمعیت علماے اسلام کی سیاسی جدوجہد، ارباب خانقاہ کی ''رہبانیت'' اور تنظیم فکر ولی اللہی کی انقلابیت، جمہور کی آرا سے بے لچک وابستگی کا رویہ اور مولانا نانوتوی، مولانا تھانوی، علامہ کشمیری اور مولانا سندھی وغیرہ کی منفرد آرا*، فقہی ومسلکی معاملات

* مثلاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات برزخی کی نوعیت وکیفیت اور ختم نبوت زمانی ومکانی کے فرق کے ضمن میں مولانا نانوتوی، عورت کی حکمرانی کے جواز کے بارے میں مولانا تھانوی، سیدنا مسیح کے رفع آسمانی سے پہلے انھیں وفات دیے جانے سے متعلق مولانا بدر عالم میرٹھی، نزول مسیح کے ضمن میں مولانا سندھی، اور بہت سے نصوص اور مسائل کی تعبیر کے ضمن میں علامہ انور شاہ کشمیری کی آرا۔ ایک معروف عالم دین نے ڈاکٹر حمید اللہ مرحوم کے بعض تفردات پر اپنے تحفظات کا اظہار کیا تو والد گرامی نے انھیں لکھا کہ : ''تفردات'' خود ہمارے معروف بزرگوں میں سے کس کے نہیں رہے؟ اگر کوئی صاحب صرف انھی کو جمع کرنے اور ان پر

میں دارالعلوم کراچی کا توسع واعتدال اور خیر المدارس کی حنفی عصبیت، ٹھیٹھ مسلکی حلقوں کی بے لچک ترجیحات اور مولانا فضل الرحمٰن کا لبرل انداز سیاست، مولانا غلام اللہ خان کا ''وہابیت'' کو چھوتا ہوا جذبہ توحید اور جامعہ اشرفیہ کا بریلویانہ تصوف، صحابہ کے اختلافات کی عام تعبیر اور اس سے ہٹ کر ''خارجیت ویزیدیت'' کا طریقہ، قادیانیوں کے بارے میں جمہور علما کا طرز عمل اور اس کے برعکس مولانا سندھیؒ اور مولانا عبدالماجد دریابادیؒ کا نقطۂ نظر، مجلس تحفظ ختم نبوت اور متحدہ مجلس عمل کی وسیع المشربی اور سپاہ صحابہ کی متشددانہ جذباتیت، ''المہند'' کی تعبیرات اور بعض حضرات کے اس سے مبینہ ''انحرافات''، مولانا مودودی کے بارے میں ارباب فتویٰ کے فتوے اور مولانا طارق جمیل کی وسعت قلبی، اسلامی نظام معیشت سے متعلق روایتی علما کے ''سرمایہ دارانہ'' خیالات اور مولانا محمد طاسینؒ کی ''سوشلسٹ'' فقہی تعبیرات، اسلامی بینکاری کے حوالے سے اکابر علما کا کتابی فقہ پر مبنی ''متفقہ فتویٰ'' اور عملی مسائل ومشکلات کی روشنی میں مولانا تقی عثمانی کے اجتہادات، تبلیغی جماعت کا احیاے اسلام کے لیے دعوت واصلاح کو کلید سمجھنے کا زاویہ نگاہ اور جہادی عناصر کے ریڈیکل رجحانات، ''وفاق المدارس'' کا بحث ومباحثہ کی آزادی پر چیں بہ جبیں ہونا اور ''الشریعہ'' کا اس طریقے کو علیٰ وجہ البصیرت فروغ دینا ـــــ یہ سب رویے یکساں دیکھنے کو ملتے ہیں اور یہ سب رجحانات اپنے تمام تر اختلاف اور تضاد کے باوجود وسیع تر مفہوم میں دیوبندی حلقہ فکر ہی کا حصہ ہیں۔

دیوبندی فکر اور مزاج کا اصل حسن یہی وسعت اور تنوع ہے۔ یہی اس کی وہ خصوصیت ہے جو معاشرے کے ذہین، جذبہ عمل سے سرشار اور متنوع رجحانات رکھنے والے عناصر کو اپنی طرف کھینچتی اور اس طرح اسے دوسرے محدود اور فرقہ وارانہ اہداف رکھنے والے گروہوں سے ممتاز کرتی ہے۔ اس فکر کو کسی عقائد نامے کی شقوں کے طریقے پر متعین کرنے اور اس کی بنیاد پر اکابر کی ''راہ مستقیم'' پر قائم رہنے یا اس سے الگ ہونے کا کوئی معیار وضع کرنے کی کوشش کی جائے گی تو نتیجہ اس سے مختلف نہیں

نقد کرنے میں لگ جائیں تو زندگی بھر کسی اور کام کے لیے انھیں فرصت نہیں ملے گی۔.... ہم اپنے حلقے کو محدود سے محدود تر کرتے چلے جا رہے ہیں اور ایک علمی وفکری جدوجہد کو ہم نے ''پیرخانوں'' میں بانٹ دیا ہے۔'' (عصر حاضر میں اجتہاد، ص ۳۲۸)

ہوگا جو چار اندھوں کے، ہاتھی کی جسمانی ساخت کو متعین کرنے کی کوشش سے نکلا تھا۔ جو عناصر دیوبندی مزاج کو اس کی کلیت میں قبول کرنے کے بجائے اس پر اپنی اپنی ذہنی محدودیتوں کی چھاپ کو غالب دیکھنا چاہتے ہیں، وہ یقیناً ایسی کوششیں کرتے رہے ہیں اور کرتے رہیں گے، لیکن انھیں سمجھنا چاہیے کہ اس طرح وہ درحقیقت ایک نادان دوست کا کردار ادا کر رہے ہیں۔

وفاق المدارس کے تبصرہ نگار نے اپنی قیادت کو یہ مشورہ بھی دیا ہے کہ ''مولانا زاہدالراشدی صاحب وفاق کی ''مجلس عاملہ'' کے رکن ہیں، لہٰذا وہ حضرات انہیں فکری کج روی سے روکیں، اکابر دیوبند کے طرز فکر پر رہنے کی تلقین کریں اور اس کی پاسداری کا ان کو پابند بنائیں۔'' یہ ایک نہایت مضحکہ خیز بات ہے، اس لیے کہ وفاق المدارس اپنی ذمہ داریوں کی نوعیت کے لحاظ سے بنیادی طور پر ایک انتظامی ادارہ ہے جس کا مینڈیٹ اور دائرۂ اختیار اکابر دیوبند کے ساتھ وابستگی کے فکری معیارات طے کرنا اور مفروضہ علمی وفکری کج رویوں کو روکنے کے لیے watchdog کا کردار ادا کرنا نہیں، بلکہ دیوبندی فکر سے وابستہ سمجھے جانے والے مدارس کے لیے نصاب تعلیم وضع کرنا اور ان کے امتحانی نظام کو کنٹرول کرنا ہے۔ وفاق کے دستور کے مطابق اس کا دائرہ کار ''خالص تعلیمی'' ہے اور وفاق کی تاریخ میں دیوبندی حلقے کی معروف شخصیات یا مختلف فکری رجحانات کے بارے میں ''حکم'' بن کر فیصلہ کرنے کی کوئی نظیر موجود نہیں، بلکہ اس طرح کے مختلف اور مخالف رجحانات رکھنے والے عناصر خود وفاق کے نظام سے وابستہ ہیں۔ مثال کے طور پر دیوبندی حلقے میں جس شخصیت کے افکار غالباً سب سے زیادہ متنازعہ سمجھے جاتے ہیں، وہ مولانا عبیداللہ سندھیؒ ہیں، لیکن یہ معلوم ہے کہ انھیں متجددین اور گمراہوں میں شمار کرنے والے اور ان کی آرا کا دفاع اور توجیہ کرنے والے دونوں طبقے وفاق کے نظام کا حصہ ہیں۔ حلقہ دیوبند میں ایک پورا مکتب فکر ایسا موجود ہے جو عالم برزخ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کی نوعیت اور کیفیت کے بارے میں علمائے دیوبند کی عمومی رائے سے اتفاق نہیں رکھتا اور دیوبندی عقائد ونظریات کے بارے میں اکابر علمائے دیوبند کی مرتب کردہ ''المہند علی المفند'' کو دیوبندی فکر کی مستند تعبیر نہیں مانتا۔ اس کے باوجود اس مکتب فکر سے

وابستہ مدارس وفاق المدارس کے نظام کا حصہ ہیں، ان کے نمائندگان وفاق کی مجالس کے رکن ہیں اور ہر سال ان مدارس سے فارغ التحصیل ہونے والے طلبہ کو وفاق کی طرف سے سندیں جاری کی جا تی ہیں۔ اسلامی بینکاری کے موجودہ نظام کو اکابر کے شروع کردہ کام پر مبنی اور اس کا تسلسل قرار دے کر اس کا دفاع کرنے والے مولانا محمد تقی عثمانی بھی وفاق کے بزرگوں میں شمار ہوتے ہیں اور اس سارے سسٹم کو سودی حیلوں کا مرقع قرار دے کر اسے ''حرام'' کہنے اور اس کے خلاف ''متفقہ فتویٰ'' جاری کرنے والے حضرات بھی اسی وفاق کا جزو لاینفک سمجھے جاتے ہیں۔ جمعیت علماے اسلام کے امیر مولانا فضل الرحمٰن کا موقف اور طرز عمل خاتون کی حکمرانی کے حوالے سے معلوم ومعروف ہے۔ ۸۸ء میں محترمہ بے نظیر بھٹو شہید کے پہلی مرتبہ وزیر اعظم بننے کے بعد جب پورے ملک کے علما نے ان کے اس منصب پر فائز ہونے کے خلاف قرآن وسنت اور اجماع امت کی روشنی میں متفقہ فتاویٰ جاری کیے تو مولانا ان فتووں کو کسی خاطر میں نہ لاتے ہوئے نہ صرف ان کی حکومت میں شریک ہوئے بلکہ مخالف علما کے موقف پر یہ تبصرہ بھی کیا کہ اس مسئلے پر ان کی سوئی خواہ مخواہ اٹک گئی ہے۔ محترمہ کے دوسرے دور حکومت میں بھی مولانا کا طرز عمل یہی رہا۔ اس کے باوصف وفاق کی طرف سے آج تک انھیں ''سمجھانے'' کی کوشش نہیں کی گئی اور وہ اس وقت سے لے کر آج تک وفاق کے بڑوں میں شمار ہوتے تھے۔ اب اگر تبصرہ نگار وفاق کو ''شوراے نگہبان'' کی صورت میں متحرک دیکھنا چاہتے یا اس سے ویٹی کن کے کردار کی توقع رکھتے ہیں تو انھیں اس سوال کا جواب دینا چاہیے تھا کہ آخر ان کے سامنے وہ کون سا معیار ہے جس کی روشنی میں ارباب وفاق، اکابر کے طرز سے وابستگی اور انحراف کا فیصلہ کریں گے، اور یہ کہ اگر ان کے ذہن نے ایسا کوئی معیار اختراع کیا ہوا ہے تو کیا وفاق ایک اجتماعی ادارے کی حیثیت سے اس کا متحمل ہے کہ اس کا اطلاق بے لاگ طریقے سے ہر فرد اور گروہ پر کر سکے؟

جامعہ حفصہ کے سانحہ کے موقع پر وفاق کی قیادت نے کوئی عوامی تحریک چلانے کی ذمہ داری قبول کرنے سے اس بنیاد پر انکار کر دیا تھا کہ یہ کام وفاق کے دائرۂ عمل سے باہر کی چیز ہے اور اس

کے لیے ملک کی ان دیگر مذہبی وسیاسی تنظیموں کو آگے بڑھنا چاہیے جو اس مقصد کے لیے قائم کی گئی ہیں۔ اس تناظر میں ہم سمجھتے ہیں کہ تبصرہ نگار کو، وفاق کو علمی وفکری بحثوں کے محاکمہ کی ذمہ داری اپنے سر لینے کا مشورہ دیتے ہوئے وفاق کے دائرۂ اختیار پر اور اس سے تجاوز کے مضمرات، اثرات اور نتائج پر اچھی طرح غور کر لینا چاہیے تھا۔

''حدود وتعزیرات ۔ چند اہم مباحث''

آپ آ ئیے ''حدود وتعزیرات'' کے حوالے سے ہماری آرا پر ''وفاق المدارس'' کے تبصرے کی طرف۔ تبصرہ نگار نے لکھا ہے کہ ہم نے جن مسائل کو موضوع بنایا ہے، وہ ''مسلمہ اجماعی مسائل ہیں، اجتہادی نہیں ہیں۔'' مزید یہ کہ ہماری کتاب میں ''مغرب واہل استشراق کی طرف سے اسلامی حدود پر کیے گئے اعتراضات کو عملی جامہ پہنانے، انہیں اسلامی احکام کا لبادہ اوڑھانے اور پوری فقہ اسلامی کو مشکوک بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔'' تبصرہ نگار نے اس ضمن میں ارتداد کی سزا اور عورت کی نصف دیت جیسے معاملات کا بطور مثال ذکر کیا ہے۔

ہمارے نزدیک یہ تنقید علما اور مذہبی طبقے کی اسی ''بے خبری'' کا ایک نمونہ ہے جس کا شکوہ والد گرامی نے ان الفاظ میں کیا ہے کہ ''ہمارے ہاں یہ روایت سی بن گئی ہے کہ ہم کسی اجتماعی مسئلے پر دینی اور شرعی حوالے سے ایک قدم اٹھا لیتے ہیں، فیصلہ کر لیتے ہیں، لیکن اس پر آزادانہ علمی بحث نہ ہونے کی وجہ سے اس فیصلے کی علمی توجیہ سامنے نہیں آتی اور دلائل کا پہلو اوجھل رہتا ہے جس سے کنفیوژن پیدا ہوتی ہے اور فیصلہ ہو جانے اور اس پر عمل درآمد ہو جانے کے باوجود علمی دنیا میں وہ فیصلہ بدستور معلق رہتا ہے۔'' والد گرامی نے اس ضمن میں دور حاضر کی جنگوں میں اسیران جنگ کے لونڈی غلام نہ بنائے جانے اور جمہوریت کے حوالے سے کیے جانے والے اجتہادات کا ذکر کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس نوعیت کی مثالیں بے شمار ہیں جن میں دنیا کے حالات میں پیدا ہونے والے عملی تغیرات کے نتیجے میں امت مسلمہ کی اجتماعی بصیرت نے بے شمار مسائل میں اجتہادی زاویہ نگاہ اپنایا اور کلاسیکی فقہی آرا سے مختلف ایسی آرا اختیار کی ہیں جو نئے حالات اور

تقاضوں سے زیادہ ہم آہنگ ہیں۔ خود پاکستان میں دستوری اور قانونی اسلامائزیشن کے عمل میں، جسے مستند اہل علم کا عمومی اعتماد حاصل ہے، محدود نظری اور فقہی اصولوں کی پابندی کرنے کے بجاے حالات اور ضروریات کے وسیع تر تناظر میں براہ راست ''اجتہاد مطلق'' کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے جس کے نتیجے میں بہت سے مسائل میں ائمہ اربعہ کے بجاے دوسرے فقہا کی راے کو قانون سازی کی بنیاد بنایا گیا ہے، بعض امور میں اب تک شاذ اور ناقابل اعتنا سمجھی جانے والی آرا پر مدار رکھا گیا ہے جبکہ متعدد مسائل میں فقہا کے اجماع تک کو نظر انداز کرتے ہوئے درپیش صورت حال کا حل نکالا گیا ہے۔

یہ تصور کرنا درست نہیں ہوگا کہ ماضی کی متفقہ یا قبول عام حاصل کر لینے والی فقہی آرا سے اختلاف کرنے کا طریقہ دور حاضر ہی میں اختیار کیا گیا ہے، اس لیے اس کا امکان ہے کہ اس زاویہ نگاہ کے پیچھے مستند علمی اور فقہی اصولوں کے بجاے محض حالات کا دباؤ یا جدیدیت کے اثرات کارفرما ہوں۔ یہ مفروضہ اس لیے درست نہیں کہ نئے حالات اور نئے سوالات کے تناظر میں ماضی کی متفق علیہ علمی و فقہی تعبیرات سے اختلاف کی مثالیں ماضی میں بھی ملتی ہیں اور نہ صرف اہل علم نے اپنی انفرادی آرا میں یہ طریقہ اختیار کیا ہے بلکہ اجتماعی سطح پر کیے جانے والے اجتہادات میں بھی اس کی بے حد واضح نظیریں موجود ہیں۔ یہاں ہم اس ضمن کی اہم مثالوں کا مختصراً ذکر کریں گے:

۱۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ارشاد منقول ہے کہ 'ان ھذا الامر فی قریش' یعنی حکمرانی کا منصب قریش میں رہے گا۔ (بخاری، رقم ٦٦٠٦) کلاسیکی علمی روایت کے مطابق یہ حدیث قیامت تک کے لیے ایک شرعی حکم کی حیثیت رکھتی ہے اور اس کی خلاف ورزی جائز نہیں۔ یہ مسئلہ اہل سنت اور خوارج و معتزلہ کے مابین پیدا ہونے والی کلامی بحثوں میں ایک بڑے نزاع کا عنوان بنا رہا۔ خوارج وغیرہ غیر قریشی کے خلیفہ بننے کے جواز کے قائل تھے، جبکہ اہل سنت کا بنیادی استدلال یہ تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی بنیاد پر اس مسئلے پر امت کا عملی 'اجماع' منعقد ہو چکا ہے۔ احکام سلطانیہ، شروح حدیث اور علم کلام کی کتابوں میں اسے ایک اجماعی مسئلے ہی کی حیثیت سے

بیان کیا گیا ہے، حتیٰ کہ جب عربوں کے اس منصب کے لیے عملی اعتبار سے نااہل ہونے کے تناظر میں اہل سنت کے بعض اہل علم مثلاً قاضی ابوبکر الباقلانی وغیرہ نے ضرورتاً اس شرط کو ساقط کرنے کی رائے پیش کی تو اسے بھی خلاف اجماع قرار دے کر اس پر تنقید کی گئی۔ (دیکھیے مقدمہ ابن خلدون، ۱/۹۹) تاہم جب قریش کی خلافت کا عملاً خاتمہ ہو گیا تو متاخرین کو از سر نو ان احادیث کا جائزہ لینے کی ضرورت محسوس ہوئی اور ابن حجر وغیرہ نے روایات کے داخلی قرائن کی روشنی میں یہ رائے پیش کی کہ قریش کے لیے بیان کیا جانے والا یہ استحقاق مطلق نہیں بلکہ اہلیت اور عدل وانصاف کے ساتھ مشروط تھا اور ان کا طویل عرصے تک اس منصب پر فائز رہنا اور پھر اس سے محروم کر دیا جانا اس شرط کے عین مطابق ہے۔ (فتح الباری، ۲۰/۱۵۵) بعد میں اسی تعبیر کو علمی سطح پر قبول عام حاصل ہوا اور اسی کی روشنی میں ترکوں کے استحقاق خلافت پر کوئی شرعی سوال اٹھائے بغیر اسے پوری طرح قبول کیا گیا۔ والد گرامی نے اسی تناظر میں پہلے دور کے فقہی اجماع سے استدلال پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے:

> ''دوسری دلیل یہ دی جاتی ہے کہ خلیفہ کے قریشی ہونے پر امت کا اجماع ہو گیا تھا۔ یہ بات درست ہے، لیکن خلافت بنوعباس کے خاتمہ کے بعد ترکوں کے آل عثمان کو ان کے قریشی نہ ہونے کے باوجود بطور خلیفۃ المسلمین قبول کر کے پوری امت نے خلیفہ کے لیے قریشی کی شرط ضروری نہ ہونے پر بھی اجماع کر لیا تھا جو صدیوں قائم رہا اور امت کا بہت بڑا حصہ، جن میں محدثین، فقہا، متکلمین اور ہر طبقہ کے علماے امت شامل ہیں، آل عثمان کے ترک خاندان کے خلفا کو خلیفۃ المسلمین تسلیم کرتے رہے ہیں اور ان کے نام کا خطبہ پڑھتے رہے ہیں، حتیٰ کہ مکہ مکرمہ، مدینہ منورہ اور بیت المقدس بھی ان کی خلافت کا حصہ رہے ہیں اور ان مقامات مقدسہ میں صدیوں تک ترکوں کی خلافت کو تسلیم کیا جاتا رہا ہے، اس لیے اگر ایک دور میں خلیفہ کے لیے قریشی ہونے کی شرط پر اجماع تھا بھی تو امت کے دوسرے اجماع کے بعد اس شرط کی وہ حیثیت قائم نہیں رہی۔'' (روزنامہ اوصاف، ۶/اپریل ۲۰۰۰)

۲۔ کلاسیکی فقہا، اہل ذمہ کے حقوق واختیارات سے متعلق بعض جزوی اختلافات سے قطع

نظر، اصولی طور پر اس بات پر متفق ہیں کہ غیر مسلموں کے ساتھ اسلامی ریاست کے تعلق کی آئیڈیل صورت عقد ذمہ ہی ہے جس میں ان پر جزیہ کی ادائیگی اور دیگر شرائط کی پابندی لازم ہو اور وہ کفر واسلام کے اعتقادی تناظر میں اہل اسلام کے محکوم اور ان کے مقابلے میں ذلیل اور پست ہو کر رہیں۔ فقہا کے نزدیک یہ اصول تمام غیر مسلموں پر لاگو ہوتا ہے، خواہ وہ جنگ کے نتیجے میں مفتوح ہوئے ہوں یا صلح کے کسی معاہدے کے تحت مسلمانوں کے زیرنگیں آئے ہوں یا دار الحرب کی شہریت سے دستبردار ہو کر دار الاسلام میں قیام پذیر ہونا چاہتے ہوں۔ تاہم برصغیر کی مسلم حکومتوں میں عام طور پر اس فقہی اجماع پر عمل کو ضروری نہیں سمجھا گیا۔ اسی طرح سلطنت عثمانیہ کے آخری دور میں 'جزیہ' کے پرانے قانون کو، جو غیر مسلموں کے دوسرے درجے کے شہری ہونے کے لیے ایک علامت کی حیثیت رکھتا تھا، ختم کر کے اس کی جگہ ''بدل عسکری'' کے نام سے ایک متبادل ٹیکس نافذ کیا گیا جو اقلیتوں کی مساوی شہری حیثیت کے جدید جمہوری تصورات کے مطابق تھا۔ بیسویں صدی میں یورپی نوآبادیاتی نظام کے خاتمے کے بعد مسلمانوں کی جو قومی ریاستیں وجود میں آئیں، ان میں سے کسی میں بھی، چاہے وہ مذہبی ریاستیں ہوں یا سیکولر، غیر مسلموں کو 'اہل ذمہ' کی قانونی حیثیت نہیں دی گئی۔ ان میں سعودی عرب، ایران، اور طالبان کی ٹھیٹھ مذہبی حکومتیں بھی شامل ہیں۔ پاکستان میں بھی، جہاں اسلام مملکت کا سرکاری مذہب اور قانون سازی کا اعلیٰ ترین ماخذ ہے، غیر مسلموں کو 'اہل ذمہ' قرار نہیں دیا گیا اور نہ اہل علم کی جانب سے اس کا مطالبہ ہی کبھی سامنے آیا ہے۔

۳۔ یہی معاملہ غیر مسلموں کی گواہی کی قانونی حیثیت کا ہے۔ فقہا کا اس پر 'اجماع' ہے کہ بعض استثنائی صورتوں کے علاوہ عمومی طور پر مسلمانوں کے خلاف غیر مسلموں کی گواہی قابل قبول نہیں۔ اسی طرح فقہا کا یہ متفقہ موقف ہے کہ اسلامی ریاست میں مسلمانوں کے نزاعات کے تصفیے کے لیے قضا کے منصب پر کوئی غیر مسلم فائز نہیں ہو سکتا۔ ان کا کہنا ہے کہ کسی غیر مسلم کی شہادت مسلمان کے خلاف قبول کرنے یا اس کے فیصلے کو ان پر نافذ کرنے سے غیر مسلموں کی بالادستی قبول کرنا لازم

آتا ہے جو کہ درست نہیں۔ تاہم جدید جمہوری تصورات کے زیر اثر خلافت عثمانیہ کے آخری دور میں عدالتی وقانونی ضوابط کے حوالے سے مرتب کیے جانے والے ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' میں نہ صرف گواہ کے مطلوبہ اوصاف میں سے مسلمان ہونے کی شرط حذف کر دی گئی ہے بلکہ قاضی کے مطلوبہ اوصاف کے ضمن میں بھی، کلاسیکی فقہی موقف کے برعکس، اس کے مسلمان ہونے کی شرط کا کوئی ذکر نہیں کیا گیا۔ اسی بنیاد پر بہت سے مسلم ممالک میں غیر مسلموں کو منصب قضا پر فائز کرنے کا طریقہ اختیار کر لیا گیا ہے۔ اسلامی جمہوریہ پاکستان میں بھی دستوری طور پر صدر اور وزیر اعظم کے لیے تو مسلمان ہونے کی شرط موجود ہے، لیکن کسی دوسرے منصب کے لیے ایسی کوئی پابندی نہیں لگائی گئی۔ غیر مسلم ججوں کا اعلیٰ ترین مناصب پر تقرر عملاً بھی قبول کیا گیا ہے اور کم از کم ایک قانونی ایشو کے طور پر یہ مسئلہ کبھی نہیں اٹھایا گیا۔ خود ملک کے جید ترین اہل علم نے قیام پاکستان کے فوراً بعد دستور کی اسلامی تدوین کے لیے جو ۲۲ دستوری نکات تجویز کیے، نہ ان میں قضا کے منصب کے لیے مسلمان ہونے کی شرط کا ذکر کیا گیا ہے اور نہ ۷۳ء کے دستور میں شامل کی جانے والی اسلامی دفعات اس قسم کی کوئی شرط عائد کرتی ہیں۔ جید علما کے مشورے سے مرتب کیے جانے والے 'حدود آرڈی نینسز' اور 'قانون شہادت' حدود سے متعلق مقدمات میں تو گواہ اور قاضی کے مسلمان ہونے کی شرط عائد کرتے ہیں، لیکن عام معاملات میں ایسی کسی پابندی کا ذکر نہیں کرتے۔

۴۔ اس کی ایک اور مثال جنگ کے نتیجے میں حاصل ہونے والے مال غنیمت کی تقسیم کے مسئلے میں ملتی ہے۔ فقہا، عہد نبوی وعہد صحابہ کے تعامل کے تناظر میں اس کا شرعی ضابطہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اس کا پانچواں حصہ بیت المال کے لیے نکال کر باقی مال جنگ میں شریک ہونے والے مجاہدین کے مابین تقسیم کر دیا جائے۔ فقہی روایت کے تسلسل میں لکھی جانے والی کتابوں میں آج بھی یہی بات لکھی جاتی ہے، لیکن جہاں تک مسلم حکومتوں کے طرز عمل کا تعلق ہے تو حکومت وریاست کے نظم میں پیدا ہونے والی تبدیلیوں کے نتیجے میں مال غنیمت کو فوجیوں میں تقسیم کرنے کا طریقہ عرصہ دراز سے متروک ہو چکا ہے اور اس کی جگہ سارا مال ریاست کی ملکیت کے طور پر قومی

خزانے میں جمع کرنے کا ضابطہ اختیار کیا جا چکا ہے۔ اب اگر کوئی صاحب اس نئے انتظام کو کتابوں میں درج فقہی اجماع کے خلاف دیکھ کر غیر شرعی قرار دینا چاہیں تو یقیناً انھیں یہ رائے رکھنے کا حق ہے، لیکن ہمارے علم کے مطابق کسی مستند فقیہ نے ایسا نہیں کہا، اس لیے کہ، جیسا کہ ہم نے واضح کیا، کلاسیکی فقہا کا مال غنیمت کی تقسیم کے طریقے کو شرعی طریقہ قرار دینا اس دور کے قانونی رواج اور تعامل کے پیش نظر تھا نہ کہ شریعت کی کسی ایسی مطلق اور ابدی تعبیر کے تحت جو قیامت تک کے تمدنی حالات کو سامنے رکھ کر کی گئی ہو۔

۵۔ خواتین کے منصب قضا پر فائز ہونے سے متعلق روایتی فقہی موقف سے اختلاف بھی اس سلسلے کی ایک اہم مثال ہے۔ جمہور فقہا کسی بھی معاملے میں خاتون کے قاضی بننے کے جواز کے قائل نہیں۔ احناف نکاح وطلاق اور دوسرے معاملات میں تو اس کی گنجایش مانتے ہیں کہ اگر عورت کو قاضی مقرر کیا جائے تو اس کے فیصلے نافذ سمجھے جائیں گے، لیکن حدود وقصاص کے مقدمات میں ان کا نقطۂ نظر بھی جمہور کی رائے کے مطابق یہی ہے کہ عورت قضا کی اہل نہیں اور اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا۔ اس ضمن میں معروف فقہا میں سے صرف امام ابن جریر طبری کا موقف یہ نقل ہوا ہے کہ وہ ہر قسم کے مقدمات میں عورت کے قاضی بننے کو درست سمجھتے تھے۔ اس طرح اگر طبری کے ''شذوذ'' سے صرف نظر کر لیا جائے تو فقہا کم وبیش متفقہ طور پر حدود وقصاص میں عورت کو منصب قضا کا اہل نہیں سمجھتے اور اسی پر قانونی تعامل جاری رہا ہے۔ تاہم ہمارے ہاں اس قسم کی کوئی پابندی عائد نہیں کی گئی اور حدود قوانین میں اس بات کی تصریح تو کی گئی ہے کہ مقدمے کے کسی فریق کے مسلمان ہونے کی صورت میں جج کا مسلمان ہونا ضروری ہوگا، لیکن قاضی کے مرد ہونے کو لازم قرار نہیں دیا گیا۔ مزید برآں ''انصار برنی کیس'' میں وفاقی شرعی عدالت نے صراحتاً یہ قرار دیا کہ چونکہ قرآن وحدیث میں اس کے خلاف کوئی صریح دلیل نہیں پائی جاتی، اس لیے خاتون حدود و قصاص سمیت ہر قسم کے مقدمات میں جج بن سکتی ہے۔ گویا اس مسئلے میں ائمہ اربعہ کی رائے اور امت کے عام تعامل کے برعکس طبری کے موقف کے مطابق قانون سازی کی گئی ہے۔

۶۔فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ تنہا ایک عورت کی گواہی صرف ان معاملات میں قابل قبول ہوگی جن میں مردوں کا اطلاع پانا عادتاً ناممکن ہو، مثلاً بچے کی ولادت اور خواتین کے مخصوص مسائل وغیرہ۔ان کے علاوہ باقی معاملات میں سے نکاح، طلاق اور رجعت وغیرہ مسائل میں جمہور فقہا کے نزدیک عورت کی گواہی قابل قبول ہی نہیں، جبکہ احناف اسے قبول کرتے ہیں۔قرض اور لین دین کے معاملات میں عورت کی گواہی فقہا کے ہاں متفقہ طور پر قابل قبول ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کے برابر سمجھی جائے گی۔تاہم ہمارے ہاں 'قانون شہادت' میں مذکورہ فقہی اتفاق رائے کے برعکس یہ قرار دیا گیا ہے کہ دو خواتین کی گواہی کو ایک مرد کی گواہی کے برابر شمار کرنے کا اصول صرف مالی لین دین کے معاملات میں لاگو ہوگا اور وہ بھی صرف اس صورت میں جب معاہدے کو تحریری طور پر منضبط کیا گیا ہو، جبکہ اس کے علاوہ ہر قسم کے معاملات میں جج ایک مرد یا ایک عورت کی گواہی یا کسی بھی قرائنی شہادت کی بنیاد پر فیصلہ کر سکتا ہے۔(حدود وقصاص کے مقدمات، البتہ اس سے مستثنیٰ رکھے گئے ہیں) یہ بات ائمہ اربعہ کے موقف کے بجائے امام ابن تیمیہ اور امام ابن قیم کے نقطہ نظر کے زیادہ قریب ہے جو عورت کی گواہی کو مستقل طور پر مرد سے آدھی شمار نہیں کرتے اور یہ رائے رکھتے ہیں کہ قاضی کے فیصلے کا مدار گواہوں کی تعداد یا ان کی جنس پر نہیں، بلکہ اس کے داخلی اطمینان پر ہونا چاہیے اور یہ کہ قرائنی شہادت بھی فیصلے کی بنیاد بننے کی اتنی ہی صلاحیت رکھتی ہے جتنا کہ گواہوں کے بیانات۔

۷۔فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ قتل خطا کی صورت میں دیت کی مقدار سو اونٹ ہے اور یہ شرعاً متعین ہے جس میں نہ کمی کی جا سکتی ہے نہ بیشی، البتہ اگر قاتل سو سے زیادہ اونٹ دینے پر یا مقتول کے ورثا سو سے کم اونٹ لینے پر رضامند ہوں تو ایسا کرنا درست ہے۔گویا فقہا کے نزدیک قتل خطا کی صورت میں قاتل کی رضامندی کے بغیر اس پر سو اونٹوں سے زائد دیت عائد نہیں کی جا سکتی۔ تاہم ہمارے ہاں 'قصاص ودیت آرڈیننس' میں، جو اب مجموعہ تعزیرات پاکستان (Pakistan Penal Code) کا حصہ ہے، جب دیت کے لیے چاندی کے نصاب کو معیار بنایا گیا تو یہ دیکھتے

ہوئے کہ دیت کی متعین اور غیر متبدل مقدار بعض حالات میں عدل وانصاف کے منافی اور فریقین کے حالات کے لحاظ سے نامناسب ہوگی، یہ اجتہاد کیا گیا کہ ۳۰۶۳۰ گرام چاندی کو کم سے کم معیار قرار دے کر دیت کی حتمی تعیین کا اختیار عدالت کو دے دیا گیا۔

۸۔ جمہور فقہا کا موقف یہ ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔ اگرچہ توسعاً اس رائے کو فقہا کا اجماعی موقف کہا جا سکتا ہے، لیکن فقہی لٹریچر میں اختلافی رائے کا ذکر بھی ملتا ہے، چنانچہ صدر اول کے دو معروف اصحاب علم یعنی ابوبکر الاصم اور ابن علیہ اس فرق کے قائل نہیں۔ فقہ حنبلی کی مستند کتاب 'کشاف القناع' (۲۴۵/۲۰) کے مصنف نے اسی بنیاد پر اس مسئلے میں اجماع کے دعوے پر تردد ظاہر کیا ہے، جبکہ امام رازی نے سورۂ نساء کی آیت ۹۳ کے تحت ابوبکر الاصم اور ابن علیہ کے نقطہ نظر کو جس اسلوب میں بیان کیا ہے، اس سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ بھی اس کے حق میں رجحان رکھتے یا کم از کم اسے قابل غور ضرور سمجھتے ہیں۔ پاکستان میں دیت سے متعلق قوانین میں اجتہادی موقف اختیار کرتے ہوئے یہی نقطہ نظر اپنایا گیا ہے اور جمہور فقہا کے نقطہ نظر کے برعکس کسی امتیاز کے بغیر دیت کی کم از کم مقدار ۳۰۶۳۰ گرام چاندی ہی مقرر کی گئی ہے۔

۹۔ یہی اجتہادی زاویہ نگاہ 'قسامت' کے معاملے میں بھی اختیار کیا گیا ہے۔ قتل کے ایسے مقدمات میں جہاں قاتل معلوم نہ ہو اور مقتول کو قتل کر کے اس کی لاش کسی جگہ پھینک دی گئی ہو، 'قسامت' کے طریقے پر مقتول کے ورثا سے پچاس قسمیں لے کر انھیں دیت دلوانے کا طریقہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ وتابعین سے ثابت ہے اور ائمہ اربعہ اور دوسرے فقہا نے اسے ایک شرعی طریقے کی حیثیت سے بیان کیا ہے۔ فقہا کے مابین اس طریقے کی بعض تفصیلات اور شرائط کے حوالے سے اختلاف موجود ہے۔ مثال کے طور پر بعض فقہا اسے اس صورت کے ساتھ خاص مانتے ہیں جب اہل علاقہ اور مقتول کے مابین پہلے سے دشمنی پائی جاتی ہو، جبکہ بعض اس کے بغیر بھی ورثا کو دیت دلوائے جانے کے قائل ہیں۔ اسی طرح بعض فقہا کے نزدیک اگر مقتول کے ورثا کسی متعین شخص کو نامزد کر کے اس کے قاتل ہونے پر پچاس قسمیں کھا لیں تو وہ قصاص کے حق دار ہوں گے،

جبکہ دوسرے فقہا اس صورت میں قصاص کے بجاے صرف دیت کے لزوم کے قائل ہیں۔ ان اختلافات سے قطع نظر، اصولی طور پر اس طریقے سے قتل کے مقدمات کا فیصلہ کرنا روایتی مذہبی فکر کے معیار کے مطابق فقہا کا 'اجماعی' مسئلہ ہے۔ تاہم اس وقت یہ اجماع صرف کتابوں میں پایا جاتا ہے، جبکہ عملاً اس کا کوئی وجود نہیں۔ چنانچہ پاکستان میں قصاص ودیت سے متعلق نافذ کیے جانے والے قوانین میں اس کو شامل نہیں کیا گیا، بلکہ ہماری معلومات کے مطابق اسلامی نظریاتی کونسل نے قصاص ودیت کے قوانین کے ضمن میں جو ابتدائی مسودہ تیار کیا تھا، اس میں قسامت کا ذکر کیا گیا تھا، لیکن نفاذ کے مرحلے پر قانون کو حتمی صورت دیتے ہوئے اس شق کو ختم کر دیا گیا۔

۱۰۔ ارتداد کی سزا کے ضمن میں کوئی قانون سازی نہ کیا جانا بھی ہمارے نزدیک اسی اجتہادی زاویہ نگاہ کی ایک نمایاں مثال ہے۔ جمہور فقہا کی راے کے مطابق، جسے عام طور پر 'اجماع' سے تعبیر کر دیا جاتا ہے، مرتد کو قتل کرنا لازم ہے، تاہم مرتد پر سزاے موت کے نفاذ کو لازم نہ سمجھنے کی راے بھی ابتدا ہی سے موجود رہی ہے، چنانچہ سیدنا عمر اور ابراہیم نخعی سے اس کے لیے عمر قید کی متبادل سزا تجویز کرنا منقول ہے اور ابن حزم کے بیان کے مطابق فقہا کا ایک گروہ بھی یہی راے رکھتا ہے۔ ہمارے ہاں عملاً اسی موقف سے اتفاق کیا گیا ہے، چنانچہ نظری بحثوں سے صرف نظر کر لیجیے تو نہ اہل علم اور مذہبی جماعتوں کی طرف سے اس قانون کے نفاذ کا کبھی مطالبہ کیا گیا ہے اور نہ جنرل ضیاء الحق کے دور میں شرعی سزاؤں سے متعلق قانون سازی کے موقع پر ارتداد کی سزا زیر بحث آئی ہے، بلکہ اسلامی یونی ورسٹی اسلام آباد میں شعبہ فقہ وقانون کے استاذ محمد مشتاق احمد کی روایت کے مطابق، ڈاکٹر محمود احمد غازی نے انھیں بتایا کہ جب وہ اسلامی نظریاتی کونسل کے رکن تھے تو انھوں نے اس بات کی کوشش کی کہ توہین رسالت کی سزا سے متعلق قانون میں مسلم اور غیر مسلم کے مابین تفریق کرتے ہوئے یہ قرار دیا جائے کہ اس جرم کے ارتکاب پر غیر مسلم کو تو تعزیری طور پر موت کی سزا دی جا سکے گی، جبکہ مجرم کے مسلمان ہونے کی صورت میں چونکہ یہ جرم ارتداد کے ہم معنی ہے، اس لیے اسے موت کی سزا دی جائے گی۔ اس تجویز سے ڈاکٹر غازی کا منشا یہ تھا کہ

اس طرح جزوی طور پر ارتداد کی سزا بھی روبعمل ہو جائے گی، لیکن کونسل کی سطح پر ان کی یہ تجویز بھی قبول نہیں کی گئی۔

۱۱۔ فقہا کا اس پر اجماع ہے کہ اگر زنا کے کسی مقدمے میں ملزم پر مقررہ معیار شہادت (چار مسلمان مرد گواہ) کے مطابق الزام ثابت نہ ہو سکے تو اسے بری کر دیا جائے گا اور زنا کی پاداش میں اسے کوئی سزا نہیں دی جائے گی۔ تاہم ہمارے ہاں حدود آرڈیننسز کے مرتبین نے یہ دیکھتے ہوئے کہ اس شرط کا پورا ہونا عملاً ناممکن ہے اور اس طرح زنا کا مجرم سزا سے بالکل بچ جائے گا، یہ اجتہاد کیا کہ اگر مذکورہ معیار سے کم تر معیار پر زنا کا جرم ثابت ہو جائے تو مجرم کو تعزیری سزا دی جا سکے گی۔ یہ اجتہاد بدیہی طور پر شریعت کے منشا کے بھی خلاف تھا اور فقہا کے اجماع کے بھی، چنانچہ ۲۰۰۶ میں ملک کے مستند اور جید علما کی ایک کمیٹی نے باقاعدہ یہ رائے دی کہ ''زنا مستوجب تعزیر'' کی شق خلاف شریعت ہے، اس لیے اسے حدود آرڈیننس سے نکال دیا جائے، تاہم کمیٹی نے اس سے بھی زیادہ دلچسپ ''اجتہاد'' کرتے ہوئے یہ قرار دیا کہ زنا کو زنا کہہ کر اس پر تعزیری سزا دینا تو شریعت کے خلاف ہے، لیکن اگر اسے زنا کے بجائے ''فحاشی'' کا عنوان دے کر اس پر تعزیری سزا مقرر کی جائے تو یہ شریعت کے عین مطابق ہوگا۔ اس اجتہاد کی معقولیت یا نامعقولیت کے سوال سے صرف نظر کرتے ہوئے، ہم صرف اس نکتے کی طرف توجہ دلانا چاہیں گے کہ چار گواہوں سے کم تر معیار پر جرم ثابت ہونے کی صورت میں زنا کو زنا کہہ کر تعزیری سزا دی جائے یا فحاشی کہہ کر، دونوں صورتوں میں فقہا کے اجماع کی خلاف ورزی لازم آتی ہے، کیونکہ فقہا اس صورت میں ملزم کو کلیتاً بری کرنے اور گواہوں پر حد قذف جاری کرنے پر اتفاق رکھتے ہیں، چنانچہ اگر ایک عملی مشکل کے حل کے لیے فقہا کے اجماعی موقف سے اختلاف کرتے ہوئے اس نوعیت کے علمی لطائف کو جنم دیا جا سکتا ہے تو کسی معقول اجتہاد کو بھی محض اس بنیاد پر مسترد کر دینے کا کوئی جواز نہیں کہ وہ مفروضہ فقہی اجماع کے خلاف ہے۔

۱۲۔ ایک اہم مسئلہ حدود و قصاص کے مقدمات میں خواتین کی گواہی کو قبول کرنے یا نہ کرنے کا

ہے۔ ائمہ اربعہ اس پر متفق ہیں کہ ایسے مقدمات میں خواتین کی گواہی قابل قبول نہیں اور اسی پر اب تک امت کا قانونی تعامل بھی جاری رہا ہے، تاہم اس کے حق میں پیش کیے جانے والے کمزور علمی استدلال اور اس سے پیدا ہونے والی عملی الجھنوں کے تناظر میں اس پر نظر ثانی کی ضرورت محسوس کی جا رہی ہے اور اس کی طرف توجہ دلانے والوں میں روایتی مذہبی طبقے کی نمائندگی کرنے والے ایک نہایت مستند صاحب علم، مولانا محمد تقی عثمانی بھی شامل ہیں۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

''یہ ایک مجتہد فیہ مسئلہ ہے جس میں بعض تابعی فقہا کا موقف یہ ہے کہ سورۂ بقرہ کے نصاب شہادت کے مطابق حدود میں بھی خواتین کی گواہی قبول کی جا سکتی ہے، اس لیے اس موضوع پر مزید غور وفکر اور تحقیق کی گنجایش موجود ہے، لہٰذا اہل علم کے کسی اجتماع میں اس مسئلے کا تحقیقی مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔'' (حدود قوانین، موجودہ بحث اور آئندہ لائحہ عمل، ص ۲۸)

''یہ بات درست ہے کہ شریعت کا منشا یہ ہے کہ حدود کی سخت سزائیں کم سے کم جاری ہوں۔ اسی بنا پر حد کے لیے شرائط بہت سخت رکھی گئی ہیں، لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ بھی شریعت کا منشا نہیں ہے کہ حدود بالکل معطل ہی ہو کر رہ جائیں۔ اس لحاظ سے بھی ''حدود آرڈی ننس'' پر نظر ثانی کی ضرورت ہے کہ اس میں کون سی ایسی شرائط ہیں جو منصوص نہیں ہیں اور حدود میں تعطل کا سبب بن رہی ہیں۔'' (ص ۳۰)

اوپر کی سطور میں ہم نے جن اجتہادات کا ذکر کیا ہے، وہ سب کے سب سابقہ فقہی اجماع یا کم از کم ائمہ اربعہ کی آرا کے خلاف ہیں، لیکن نہ صرف ان قوانین کی ترتیب وتدوین میں شریک اہل علم نے انھیں قبول کیا ہے بلکہ عمومی طور پر بھی مذہبی حلقوں اور دینی سیاسی جماعتوں کی طرف سے مذکورہ قوانین کو نفاذ اسلام کی طرف اہم پیش رفت قرار دے کر ان کی تائید اور دفاع کیا جاتا رہا اور مختلف مواقع پر ارباب حل وعقد سے ان کے تحفظ کی یقین دہانی بھی حاصل کی جاتی رہی ہے۔ ہمارے علم کی حد تک فقہ اسلامی کی تعلیم وتدریس اور اسلامی قوانین کی تعبیر وتشریح سے دلچسپی رکھنے والے روایتی علما نے بھی مذکورہ قوانین کی ان شقوں پر کوئی اعتراض یا انھیں تبدیل کرنے کا کوئی مطالبہ نہیں کیا جس سے ان اجتہادات کو پاکستان کی حد تک 'اجماع سکوتی' کا درجہ یقیناً حاصل ہو جاتا ہے۔

یہاں اس بحث کا یہ پہلو بھی سامنے رہنا چاہیے کہ پاکستان میں شرعی قانون سازی کے ضمن میں مخصوص فقہی مکاتب فکر یا اجماعی آرا کی پابندی نہ صرف یہ کہ عملاً ملحوظ نہیں رکھی گئی، بلکہ پارلیمنٹ کے منظور کردہ قوانین اور عدالتی فیصلوں میں اصولی طور پر بھی اس کی صراحت کی گئی ہے کہ شریعت کی تعبیر وتشریح کا اصل اور فیصلہ کن معیار مسلمہ علمی اصول وقواعد ہوں گے۔ اس ضمن میں ۸۰ء کی دہائی میں سینٹ اور قومی اسمبلی سے شریعت بل کی منظوری کے مختلف مراحل کا ایک مختصر جائزہ مفید ہوگا۔ جون ۸۵ء میں سینٹ میں نفاذ شریعت کے لیے پیش کیے جانے والے بل کی دفعہ ۲، شق ج میں کہا گیا کہ ''اجماع امت کو قرآن اور سنت نے حجت قرار دیا ہے، اس لیے جو قانون اجماع امت سے ثابت اور ماخوذ ہو، وہ بھی شریعت کا قانون ہے۔'' تاہم ۸۹ء میں سینٹ کی قائم کردہ خصوصی کمیٹی نے (جس میں پروفیسر خورشید احمد، مولانا قاضی عبداللطیف، مولانا سمیع الحق اور قاضی حسین احمد بھی شامل تھے) اس بل میں جو ترامیم تجویز کیں، ان کی رو سے شریعت کی تعبیر وتشریح کا معیار یہ مقرر کیا گیا کہ ''شریعت کی تشریح وتفسیر کرتے وقت قرآن وسنت کی تشریح وتفسیر کے مسلمہ اصول وقواعد کی پابندی کی جائے گی اور راہنمائی کے لیے اسلام کے مسلمہ فقہا کی تشریحات اور آرا کا لحاظ رکھا جائے گا۔'' اس ترمیم میں اجماع کی حجیت کو حذف کر دیا گیا ہے، جبکہ مسلمہ فقہا کی تشریحات اور آرا کو بھی ''لحاظ رکھنے'' کے درجے میں قبول کیا گیا ہے۔ سینٹ نے اسی ترمیم کے ساتھ بل کو منظور کیا۔ اس کے بعد ۱۹۹۱ء میں قومی اسمبلی نے ''نفاذ شریعت ایکٹ'' منظور کیا تو اس میں اس گنجایش کو مزید کھول دیا گیا، چنانچہ اس کی دفعہ ۲ میں یہ وضاحت کی گئی ہے کہ ''شریعت کی تشریح وتوضیح کرتے وقت قرآن وسنت کی تشریح وتوضیح کے مسلمہ اصولوں کی پیروی کی جائے گی اور اسلام کے مسلمہ فقہا کی تشریح اور آرا پر عمل کیا جائے گا۔ موجودہ اسلامی مکاتب فقہ کی آرا پر بھی غور کیا جا سکتا ہے۔''

یہی موقف اعلیٰ عدالتوں نے بھی اختیار کیا ہے۔ چنانچہ ۱۹۵۹ء میں بلقیس فاطمہ کیس میں لاہور ہائیکورٹ نے قرار دیا کہ: ''اگر آیات کا مفہوم واضح ہو تو ان کو موثر کر دیا جائے گا، قطع نظر

اس بات سے کہ فقہا کی کیا راے ہے۔'' خورشید جان کیس میں کہا گیا کہ: ''فقہا کی آرا کو بہر حال احترام دیا جائے گا اور انہیں آسانی سے مسترد نہیں کیا جائے گا مگر اختلاف کے حق سے کسی صورت انکار نہیں کیا جا سکتا۔'' خوشی محمد کیس میں سپریم کورٹ نے لکھا کہ: ''عدالت صرف قرآن وسنت کی پابند ہے۔'' محمد ریاض بنام وفاقی حکومت میں وفاقی شرعی عدالت نے قرار دیا کہ: ''فقہا کی آرا کی مطالعاتی اہمیت ہو سکتی ہے اور ان سے بھرپور مدد بھی لی جا سکتی ہے مگر عدالتیں کسی مسلک کی پابند نہیں۔ ہم کسی بھی مسلک کی راے سے ضروریات زمانہ کے لحاظ سے راہنمائی لے سکتے ہیں۔'' مجیب الرحمٰن بنام وفاقی حکومت میں وفاقی شرعی عدالت نے صاف طور پر یہ قرار دیا کہ ''عدالت پبلک قانون میں تقلید کے اصول کی پیروی نہیں کر سکتی۔'' (حوالہ جات کے لیے دیکھیے، قرارداد مقاصد کا مقدمہ، از سردار شیر عالم خان/ چودھری محمد یوسف ایڈووکیٹ، ص ۱۸۵،۱۸۶)

روایتی مذہبی طبقے کے ہاں مذکورہ اجتہادات کے علمی مطالعے کا موضوع نہ بن سکنے کی ایک عملی وجہ ہے، اور وہ یہ کہ فقہ وقانون کے دائرے میں تفہیم، استدلال اور تعبیر وتوجیہ کا عمل بنیادی طور پر عملی اور اطلاقی روایت سے مقدم نہیں بلکہ اس سے موخر ہوتا ہے اور قانونی استدلال اور مآخذ قانون کی تعبیر وتشریح کا کام اطلاقی روایت کو جنم نہیں دیتا، بلکہ اس کے پیدا ہونے کے بعد اس کی تفہیم کے لیے وجود میں آتا ہے۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں، عہد صحابہ وتابعین کے اجتہادات اور ائمہ مجتہدین کی آرا پر مشتمل علمی وفقہی ذخیرے کا مطالعہ کیجیے تو آپ کو زیادہ تر عملی فیصلے اور نتائج فکر ہی نظر آئیں گے، جبکہ ان آرا اور فیصلوں کی علمی وفقہی تعبیر وتشریح کا کام بعد کے فقہا نے انجام دیا ہے۔ اس تناظر میں اگر ماضی قریب اور حال کے اجتہادات مذہبی طبقے کے ہاں باقاعدہ علمی مطالعے کا موضوع نہیں بن سکے تو یہ بات ایک حد تک قابل فہم ہے، لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ قانونی وفقہی روایت کے ارتقا کے اس نئے مرحلے کو سابقہ روایت کا تسلسل سمجھ کر اس کا سنجیدہ مطالعہ کرنے کے بجاے اسے سرے سے ناقابل اعتنا قرار دیا جائے اور تہذیب وتمدن کی گاڑی کو الٹا چلا کر اس مقام پر واپس لے جانے کی کوشش کی جائے جہاں صدیوں پہلے

کیے جانے والے فقہی اجتہادات ہی موزوں اور قابل عمل ہوں۔

یہ اجتہادات بدلتے ہوئے حالات اور ان کے تقاضوں کے گہرے شعور کی غمازی کرتے ہیں، لیکن بدقسمتی سے ہمارے دینی مدارس میں فقہ و اجتہاد کی تعلیم و تدریس کا دائرہ ایک مخصوص فقہی مکتب فکر کی صدیوں پرانی لکھی گئی کتابوں تک محدود رکھا گیا ہے، جبکہ گزشتہ دو صدیوں کے دوران میں دنیا کے تہذیبی و تمدنی حالات میں جو تبدیلی رونما ہوئی اور اس کی روشنی میں عالم اسلام کے طول و عرض اور خاص طور پر پاکستان میں جو نہایت اہم علمی و فقہی اجتہادات کیے گئے ہیں، طلبہ کو شعوری سطح پر ان کا فہم منتقل کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی جاتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مدارس کے نظام تعلیم سے فیض یاب ہونے والا عالم دین آج بھی معاشرہ، شریعت اور قانون کا وہی تصور ذہن میں رکھتا اور اسی کو نفاذ اسلام کی معیاری صورت تصور کرتا ہے جو اس نے صدیوں پہلے لکھی گئی فقہی کتابوں میں پڑھی ہے۔ اسے نہ تہذیب و تمدن کے ارتقا کے نتیجے میں پیدا ہونے والے عملی تغیرات سے کوئی آگاہی ہوتی ہے اور نہ اس بات کا ہی پتہ ہوتا ہے کہ خود نفاذ اسلام کی جدوجہد کی قیادت کرنے والے علما نے عملاً کیا کیا اجتہادات کیے ہیں۔ یہ صورت حال عام طلبہ اور اساتذہ تک محدود نہیں، بلکہ بیشتر پختہ کار اور کہنہ مشق سمجھے جانے والے جید مفتی صاحبان بھی علمی روایت کے ارتقا اور عملی حالات اور تقاضوں سے کلی طور پر صرف نظر کرتے ہوئے حسب مراتب ''خروج عن المذہب جائز نہیں''، ''مختلف فقہی آرا سے استفادہ کرتے ہوئے تلفیق نہیں کی جا سکتی''، ''ائمہ اربعہ کی رائے سے باہر نہیں جانا چاہیے''، ''سلف میں ایک مسئلے میں دو قول ہوں تو تیسرا قول اختیار نہیں کیا جا سکتا'' اور سب سے بڑھ کر ''سابقہ فقہی اجماع کے خلاف کوئی رائے قابل قبول نہیں'' جیسی کتابی بحثوں میں الجھے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔

مذکورہ بحث سے اس نقطہ نظر کی غلطی بھی واضح ہو جاتی ہے جو کسی مسئلے کے اجتہادی ہونے یا نہ ہونے کا معیار اس بات کو قرار دیتا ہے کہ سابق فقہا سے اس ضمن میں کوئی اختلاف منقول ہے یا نہیں، اور اگر پہلے اہل علم سے کسی مسئلے میں کوئی اختلاف منقول نہ ہو تو اسے ''طے شدہ'' قرار دے

کر دائرۂ اجتہاد سے ماورا تصور کیا جاتا ہے۔ درست بات یہ ہے کہ قطعیت کا درجہ صرف اساسات دین اور شریعت کے ان نہایت بنیادی احکام کو حاصل ہے جنھیں یہ حیثیت بے حد واضح اور یقینی نقلی وعقلی دلائل کی روشنی میں حاصل ہوئی ہے اور دلائل وقرائن ہی نے ان کے بارے میں دوسرے ممکنہ احتمالات کی نفی کر دی ہے۔ ان کے علاوہ ہر وہ مسئلہ اجتہادی ہے جس میں علمی وعقلی طور پر نصوص کی ایک سے زیادہ تعبیرات کی گنجایش موجود ہو، خواہ ماضی میں اس گنجایش کے کسی ایک پہلو پر بظاہر اتفاق رائے پیدا ہو گیا ہو۔ ماضی کے اہل علم بھی اگر کسی مسئلے میں باہم اختلاف کرتے ہیں تو اسی گنجایش کی بنیاد پر کرتے ہیں، اس لیے اصل معیار کی حیثیت اسی علمی گنجایش کو حاصل ہونی چاہیے، نہ کہ سابق فقہا کے اتفاق یا اختلاف کو۔ امام رازی نے اسی نکتے کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

الركن الثالث المجتهد فيه وهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قاطع واحترزنا بالشرعي عن العقليات ومسائل الكلام وبقولنا ليس فيه دليل قاطع عن وجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الامة من جليات الشرع وقال ابو الحسين البصري رحمه الله المسالة الاجتهادية هي التي اختلف فيها المجتهدون من الاحكام الشرعية وهذا ضعيف لان جواز اختلاف المجتهدين فيها مشروط بكون المسالة اجتهادية فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور (المحصول ۲۷/۶)

''اجتہاد کا تیسرا رکن وہ مسئلہ ہے جو محل اجتہاد بنے گا۔ اس سے مراد ہر وہ حکم شرعی ہے جس کے بارے میں کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو۔ 'شرعی' کی قید سے مقصود عقلی امور اور علم کلام کے مسائل سے احتراز کرنا ہے جبکہ ''کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو'' کی قید سے پانچ نمازیں اور زکوٰۃ اور شریعت کے وہ نہایت واضح اور روشن احکام اجتہاد کے دائرے سے خارج ہو جاتے ہیں جن پر امت متفق ہے۔ ابو الحسین بصری نے اجتہادی مسئلے کی تعریف یہ کی ہے کہ یہ وہ حکم شرعی ہے

جس میں مجتہدین نے اختلاف کیا ہو،لیکن یہ ایک کمزور بات ہے، کیونکہ کسی مسئلے میں مجتہدین کے اختلاف کا جواز خود اس بات پر منحصر ہے کہ وہ مسئلہ اجتہادی ہو، چنانچہ اگر ہم اجتہادی مسئلے کی پہچان یہ مقرر کریں کہ اس میں مجتہدین نے اختلاف کیا ہو تو اس سے 'دور' (circularity) لازم آئے گا۔''

ہم نے اسی تناظر میں اپنی کتاب میں بعض ایسے اجتہادات کو علمی مطالعے کا موضوع بنایا ہے جو ماضی کی بعض متفقہ سمجھی جانے والی علمی آرا سے مختلف ہیں، لیکن علمی سوالات اور عملی حالات کے تناظر میں اپنے اندر وزن رکھتے ہیں۔ ایسا کرتے ہوئے نہ تو سابق اہل علم کی تجہیل وتضلیل کا رویہ اختیار کیا ہے اور نہ امت کی مجموعی علمی روایت پر بے اعتمادی کا اظہار کیا ہے، بلکہ اسی روایت سے استفادہ کرتے ہوئے اور اسی کے اصولوں اور نظائر کی روشنی میں یہ واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ سابقہ تعبیرات پر وارد ہونے والے اشکالات کے تناظر میں متعلقہ نصوص کی مختلف تعبیر کی علمی گنجایش بھی موجود ہے اور ایسا کرنے میں ہمارے لیے امت کے مستند ترین اہل علم کے طرز عمل میں اسوہ پایا جاتا ہے۔ گویا معترضین سے ہمارا اختلاف امت کی علمی روایت کے ساتھ وابستہ رہنے یا نہ رہنے میں نہیں، بلکہ اس روایت کی درست تفہیم میں ہے۔ ہم علمی روایت کی اس تعبیر کو ناقص، محدود اور سطحی سمجھتے ہیں جو نصوص کی تاویل وتفسیر اور فقہی تعبیرات کے ضمن میں ماضی کی آرا سے کسی علمی اختلاف کی گنجایش کو تسلیم نہیں کرتی۔ یہ روایت تاریخ میں مردہ نہیں، زندہ ہے اور اس کی ترجمانی کرنے والے اہل علم کی تحقیقات اور تصانیف نایاب نہیں، ہر لائبریری میں دستیاب ہیں۔

اس تناظر میں قارئین کی توجہ بحث کے اس رخ کی طرف مبذول کرانا بھی برمحل معلوم ہوتا ہے جو اس موضوع پر ''الشریعہ'' کے صفحات پر جاری مباحثے نے اب تک اختیار کیا ہے۔ محترم مولانا مفتی عبدالواحد صاحب نے ہماری آرا پر تنقید کرتے ہوئے بنیادی نکتہ یہ اٹھایا تھا کہ نصوص کی تاویل وتفسیر میں سلف سے منقول آرا سے ہٹ کر کوئی نئی رائے قائم نہیں کی جا سکتی اور یہ کہ ماضی میں منعقد ہو جانے والے کسی اتفاق اور اجماع کے خلاف کوئی موقف اختیار کرنا اہل سنت کے علمی مسلمات کے خلاف ہے۔ اس کے جواب میں ہم نے ایک کتابچے اور بعض خطوط کی صورت میں اپنی تفصیلی

معروضات ان کے سامنے پیش کیں اور اس مکالمے کے نتیجے میں ہمارے اور مولانا محترم کے مابین اصولی طور پر نصوص کی نئی تاویل وتفسیر کی گنجایش اور نئے حالات کے تناظر میں سابقہ فقہی اجماع سے مختلف راے قائم کرنے کے جواز کے حوالے سے اتفاق راے سامنے آ گیا جو ہمارے خیال میں ایک بے حد قیمتی چیز ہے، البتہ مولانا محترم نے سلسلہ بحث کو مزید جاری رکھنے کے بجاے اسے ختم کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ ظاہر ہے کہ اگر وہ اپنے نقطہ نظر کو تفصیلاً واضح کر دینے کے بعد بحث کو آگے بڑھانا پسند نہیں کرتے یا ان کے متنوع علمی مشاغل اور ذمہ داریاں اس کی اجازت نہیں دیتیں تو انھیں ایسا کرنے کا پورا حق حاصل ہے، لیکن جہاں تک بحث کی مزید علمی تنقیح کا تعلق ہے تو اس کی ضرورت موجود ہے اور چاہیے یہ تھا کہ کوئی صاحب علم یا تو اب تک کی بحث کا محاکمہ کرتے ہوئے یہ بتاتے کہ اس میں سلف کی آرا سے اختلاف کی جو گنجایش مانی گئی ہے، وہی درست نہیں اور یا بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے یہ واضح کرتے کہ اصولی طور پر یہ گنجایش تو موجود ہے، لیکن ہم نے نصوص کی جو تعبیر پیش کی یا جن نکات کو سابقہ فقہی اجماع پر نظر ثانی کے لیے اساس قرار دیا ہے، وہ علمی وعقلی طور پر محل نظر ہیں۔ تاہم ''وفاق المدارس'' کے مبصر نے بحث ومباحثہ کے علمی اور اخلاقی حدود کے دائرے میں یہ خدمت انجام دینے کے بجاے اکابر کے طرز سے انحراف، تجدد اور گمراہی کے فتوے کا وہ ہتھیار استعمال کرنے کو زیادہ مناسب سمجھا ہے جو ہمارے ہاں آخری اور فیصلہ کن ہتھیار سمجھا جاتا ہے اور جسے استعمال کرنا خاص طور پر اس صورت میں ناگزیر ہو جاتا ہے جب بحث اور استدلال کے علمی تقاضے پورے کرنا ذرا مشکل دکھائی دے رہا ہو اور سطحی عوامی اور گروہی جذبات کو بھڑکانے میں ہی عافیت دکھائی دیتی ہو۔ اسی کوشش میں تبصرہ نگار نے ہماری طرف رجم کی تشریعی حیثیت سے انکار کی بات منسوب کی ہے جو سراسر بدفہمی یا بددیانتی ہے۔ ہماری بحث کا مرکزی نکتہ رجم کو ایک شرعی سزا ماننا یا نہ ماننا نہیں، بلکہ قرآن اور سنت کے مابین ظاہری تعارض کے حل کے لیے پیش کی جانے والی توجیہات کا تنقیدی مطالعہ ہے۔ ہماری راے میں اب تک پیش کی جانے والی تمام توجیہات علمی طور پر مورد اشکال ہیں اور اس پہلو پر مزید غور وفکر کی ضرورت اور گنجایش موجود ہے۔ اسی طرح تبصرہ نگار

نے ہمارے بعض اقتباسات سے صحابہ کرام پر طعن وتشنیع کا مفہوم بھی کشید کرنے کی کوشش کی ہے۔ اگر کوئی صاحب حفظ الایمان یا تقویۃ الایمان وغیرہ کی کوئی عبارت اور اس پر معترضین کا اعتراض مبصر موصوف کی خدمت میں لے جائیں اور اس کے دفاع اور توجیہ میں وہ جو کچھ فرمائیں، اس سے 'الشریعۃ' کے قارئین کو آگاہ کر سکیں تو تبصرہ نگار کے مذکورہ استنباط کا وزن جاننا قارئین کے لیے بہت آسان ہو جائے گا۔

۲۰۰۷ء میں حدود وتعزیرات کے حوالے سے اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات پر ہمارا تبصرہ کونسل کی طرف سے شائع ہوا تو بعض حضرات نے اس کے مندرجات کے بارے میں دارالعلوم کراچی کے دارالافتاء سے رائے طلب کی۔ دارالافتاء کے ایک مفتی صاحب نے کتاب کے مندرجات کا ایک خلاصہ مرتب کیا اور یہ قرار دیا کہ مصنف کا شمار ''متجد دین'' میں ہوتا ہے۔ اس موقع پر ہم نے دارالعلوم کے مہتمم حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی کے نام ایک خط میں یہ گزارش کی تھی کہ:

> ''اگر دارالافتاء ایسا کرنے [کوئی فتویٰ جاری کرنے] کو اپنی دینی ذمہ داری کا تقاضا سمجھتا ہے تو ظاہر ہے کہ اسے ایسا ہی کرنا چاہیے، البتہ اس کے ساتھ ساتھ روایتی موقف کی مدلل وضاحت اور مخالف آرا پر سنجیدہ علمی تنقید کا سامنے آنا بھی ضروری ہے۔ نظریاتی کونسل نے میرے تبصرے کو وسیع پیمانے پر علمی وفکری حلقوں میں تقسیم کرنے کا اہتمام کیا ہے اور میری معلومات کے مطابق اس تبصرے میں اٹھائے جانے والے نکات میں بظاہر وزن محسوس کیا گیا ہے، اس لیے اگر دارالعلوم کی سطح کے علمی ادارے کی طرف سے اس کا جواب محض فتوے کی صورت میں دیا جائے گا تو یہ چیز نہ صرف روایتی موقف کا علمی وزن محسوس کیے جانے میں رکاوٹ ثابت ہوگی بلکہ اس سے دارالعلوم کا علمی اعتماد بھی مجروح ہوگا۔ دارالعلوم مسلکی بنیاد پر دیوبندی حلقے کا مرجع ہونے کے ساتھ ساتھ بحیثیت مجموعی پورے روایتی دینی حلقے کا بھی ایک مستند ترجمان سمجھا جاتا ہے اور اس کا علمی اعتماد اور ثقاہت دین اور اہل دین کے لیے ایک اثاثے کی حیثیت رکھتا ہے جس کی میرے خیال میں بہر حال حفاظت کی جانی چاہیے۔''

ہمارا مشورہ ''وفاق المدارس'' جیسے موقر جریدے کے تبصرہ نگار کو بھی یہی ہے۔ انھیں اطمینان رکھنا چاہیے کہ روایتی فقہی موقف کے دفاع میں کہنے کے لیے علمی طور پر بہت کچھ موجود ہے اور اسے اس سے کہیں زیادہ بہتر سطح پر اور بہتر اسلوب میں پیش کیا جا سکتا ہے جو اب تک کی بحث میں نظر آتا ہے۔ یہ بحث ابھی کئی پہلوؤں سے تشنہ ہے اور بہت سے نکات ہیں جو علمی طور پر مزید تنقیح اور تفصیل کا تقاضا کرتے ہیں، اس لیے روایتی تعبیرات کو درست سمجھنے والے وسیع النظر اصحاب علم کو چاہیے کہ وہ آگے بڑھ کر بحث میں حصہ لیں اور اپنے نقطہ نظر کی ترجیح کو علمی استدلال کے ساتھ واضح کریں۔ جب امت مسلمہ کی مجموعی علمی روایت کی صورت میں بحث و استدلال کا بنیادی حوالہ ہمارے مابین مسلم ہے تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ معترضین استدلال کے میدان میں اپنے نقطہ نظر کی ترجیح ثابت کرنے کے بجائے بے معنی فتووں اور الزامات میں زور قلم صرف کرتے رہیں۔

حضرت شیخ الحدیث رحمہ اللہ کا منہج فکر

اور اس سے وابستگی کے معیارات اور حدود

[ماہنامہ 'الشریعۃ' کی خصوصی اشاعت بیاد شیخ الحدیث مولانا محمد سرفراز خان صفدرؒ (جولائی تا اکتوبر ۲۰۰۹ء) میں مولانا عبدالحق خان بشیر کے تنقیدی مضمون کے جواب میں لکھا گیا۔]

گزشتہ صفحات میں قارئین نے عم مکرم جناب مولانا عبدالحق خان بشیر زید مجدہم کا مقالہ ملاحظہ فرمایا جس میں انھوں نے شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدرؒ کے اصول ونظریات کی وضاحت کرتے ہوئے والد گرامی مولانا زاہد الراشدی اور راقم کی بعض آرا کو بھی موضوع بحث بنایا اور ان پر ناقدانہ تبصرہ کیا ہے۔ یہ ایک علمی وتحقیقی موضوع ہے جس میں میرے یا والد گرامی کے نقطہ نظر سے اختلاف کرنا کسی بھی صاحب علم کا حق ہے اور قارئین جانتے ہیں کہ 'الشریعۃ' کے صفحات پر اس نوعیت کی تنقیدات اور اختلافی بحثیں ایک معمول کی حیثیت رکھتی ہیں، البتہ عم محترم نے اپنے اس مقالے میں خاص طور پر میرے نقطہ نظر پر تنقید کرتے ہوئے حضرت شیخ الحدیثؒ کے موقف کے ساتھ تقابل کی فضا پیدا کرنے اور اسے اجاگر کرنے کی سعی کی ہے، حالانکہ میں نے بہت سے امور میں ذوق ورجحان اور رائے کے اختلاف کے باوجود بحث وتحقیق میں کبھی حضرت رحمہ اللہ کے موقف کے ساتھ تقابل کی صورت پیدا نہیں کی اور نہ کسی بھی رنگ میں اس کو پسند کرتا ہوں۔ خاص طور پر ایک ایسے موقع پر جب ہم 'الشریعۃ' کی زیر نظر خصوصی اشاعت کی صورت میں حضرت

رحمہ اللہ کی حیات وخدمات اور ان کی تحقیقات وافکار کا ایک عقیدت مندانہ مرقع قارئین کی خدمت میں پیش کر رہے ہیں، ہر لحاظ سے یہ مناسب تھا کہ عم محترم اس نزاکت کا لحاظ رکھتے، لیکن انھوں نے نہ صرف یہ کہ اسے ملحوظ نہیں رکھا بلکہ اس تقابل کو نمایاں کرنے اور اسے قبیح وشنیع صورت میں پیش کرنے کی کوشش میں بعض مقامات پر ''ستم ظریفی'' کی حد تک جانے سے بھی گریز نہیں کیا۔

میں نے حضرت رحمہ اللہ کے حوالے سے اپنے ایک مضمون میں، جو زیر نظر اشاعت میں شامل ہے، یہ عرض کیا ہے کہ حضرت رحمہ اللہ اپنی تحقیقات میں جمہور امت کے موقف کی پابندی کو ضروری تصور کرنے کے ساتھ ساتھ ''بلند فکری اور ذہنی معیار رکھنے والے اہل علم'' کے لیے عام آرا سے اختلاف کا حق بھی تسلیم کرتے تھے۔'' عم محترم نے اس کو یہ مفہوم پہنایا ہے کہ ''دادا تو بلندئ فکر اور ذہنی معیار دونوں سے محروم تھا، جب کہ پوتا بلندئ فکر کی دولت سے مالا مال ہے اور ذہنی معیار کی نعمت سے بھی۔'' حالانکہ میری مذکورہ گزارش جمہور اہل علم یا حضرت رحمہ اللہ کے مقابلے میں اپنی علمی حیثیت جتلانے کے سیاق میں ہرگز نہیں کی گئی، بلکہ ان ائمہ اور اکابر کے حوالے سے کی گئی ہے جو حضرت رحمہ اللہ کی نظر میں اپنے علمی مقام ومرتبہ کی وجہ سے اس کی اہلیت رکھتے ہیں، چنانچہ ''بلند فکری اور ذہنی معیار رکھنے والے اہل علم'' کے جملے کا روئے سخن اسی تحریر میں آگے چل کر نقل کیے جانے اس اقتباس کی طرف ہے جس میں حضرت رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ ''بلاشبہ ہمارے پیرومرشد قدس اللہ تعالیٰ سرہ اور حضرت شاہ صاحبؒ اور شیخ الہندؒ اور حضرت نانوتویؒ وغیرہ حضرات نے اپنے علم وتحقیق کی بنا پر اپنے تفردات کو بھی لیا ہے''۔ پھر عم محترم نے تفرد اختیار کرنے والے اہل علم کے اختلاف کی وجہ ان کے ''بلند فکری اور ذہنی معیار'' کو قرار دینے سے دوسرے اہل علم کو اس سے محروم سمجھنے کا جو مدعا مستنبط کیا ہے، اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے کوئی شخص حضرت رحمہ اللہ کے مذکورہ اقتباس سے یہ نتیجہ اخذ کرے کہ چونکہ انھوں نے حضرت مولانا حسین علی، علامہ سید انور شاہ کشمیری، حضرت شیخ الہند اور حضرت نانوتوی رحمہم اللہ کے، اپنے تفردات کو لینے کا باعث ان کے ''علم وتحقیق'' کو قرار دیا ہے، اس لیے اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ جمہور اہل علم کو علم وتحقیق سے عاری

سمجھتے ہیں۔ سبحان اللہ!

بہر حال، یہ افتادِ طبع کے مسائل ہیں جن میں زیادہ گلے شکوے کی گنجایش غالباً نہیں ہوتی۔ جہاں تک اہل علم کے لیے اجماعی آرا کی پابندی لازم ہونے یا اختلاف رائے کا حق حاصل ہونے کی بحث کا تعلق ہے تو چونکہ عم محترم نے اپنا نقطہ نظر حضرت رحمہ اللہ کے حوالے سے بیان کیا ہے جس کے جواب میں کسی باقاعدہ استدلالی مناقشے کو میں ادب واحترام کے منافی سمجھتا ہوں، اس لیے یہاں میں صرف اتنی بات واضح کرنے پر اکتفا کروں گا کہ ان کے اختیار کردہ موقف اور رجحان سے مختلف رجحان بھی امت کی مستند علمی روایت کا حصہ ہے اور اکابر اہل علم نے موقع بموقع اس رجحان کی نمائندگی فرمائی ہے۔ میں یہاں اس کے صرف چند پہلوؤں کی طرف اختصاراً اشارہ کروں گا:

الف۔ یہ بات محتاج وضاحت نہیں کہ علمی وفقہی تعبیرات میں جس چیز کو ''اجماع'' کہا جاتا ہے، وہ دراصل ''اجماع سکوتی'' ہوتا ہے جس میں ایک دور کے بعض اہل علم کی طرف سے اپنی رائے ظاہر کرنے اور باقی اہل علم کی طرف سے کوئی اختلاف سامنے نہ آنے کو ان کی طرف سے اتفاق اور تائید پر محمول کر لیا جاتا ہے۔ اصولیین کا ایک بڑا گروہ اجماع سکوتی کو یا تو سرے سے اجماع اور حجت ہی تسلیم نہیں کرتا اور یا اسے دلیل تو سمجھتا ہے لیکن قطعی حجت کے بجائے صرف ظنی دلیل کا درجہ دیتا ہے۔ ہمارے ہاں عام طور پر اجماع کے حوالے سے لکھی جانے والی تحریروں میں اس بنیادی اصولی بحث سے صرف نظر کر لیا جاتا ہے اور اسی وجہ سے عم محترم نے اس نقطہ نظر کی نمائندگی میں امام شافعی، ابن تیمیہ اور رازی رحمہم اللہ کی تصریحات کو اپنی معلومات کے مطابق ''شاذ اقوال'' کہہ کر نمٹا دیا ہے۔ تاہم جس شخص کو بھی اصول فقہ کی درسی کتابوں سے ہٹ کر اس فن کی امہات کا مطالعہ کرنے کا موقع ملا ہے، وہ اس ضمن میں اصولیین کے مختلف مسالک سے بخوبی واقف ہے۔ حال ہی میں ''اجماع اور اس کی شرعی حیثیت'' کے زیر عنوان جامعہ مدینۃ العلوم کراچی کے استاذ مولانا مفتی عبد الغفار ارکانی کی فاضلانہ تصنیف مولانا محمد تقی عثمانی زید مجدہم کی تقریظ کے ساتھ شائع ہوئی ہے جس میں مصنف نے بحث کے اس پہلو کو بھی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اردو

خواں حضرات اس کتاب سے زیر بحث نقطہ نظر کا ایک اچھا تعارف حاصل کر سکتے ہیں۔

ب۔ امت کے کم وبیش تمام اکابر اہل علم کے ہاں معروف ومانوس آرا پر علمی اطمینان نہ ہونے کے تناظر میں نئی آرا اور تعبیرات پیش کرنے کی مثالیں کثرت کے ساتھ موجود ہیں اور کسی مبالغے کے بغیر اس طرز کو اہل علم کا ''متواتر ومتوارث'' طریقہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ حضرت شیخ الحدیث رحمہ اللہ اس طرز سے اتفاق نہیں رکھتے، بلکہ ایسی تمام آرا کو کمزور اور مرجوح سمجھتے ہیں، لیکن تمام اکابر اہل علم کے ہاں اس کی مثالیں پائے جانے کو انھوں نے غیر مبہم الفاظ میں تسلیم کیا ہے، چنانچہ طلقات ثلاثہ کے مسئلے میں شاذ رائے پر فتوائے کفر کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ''اگر یہی وتیرہ رہا تو ائمہ دین میں سے کسی کی خیر نہیں کیونکہ انھوں نے کسی نہ کسی اجتہادی خطا کا شکار ہو کر کہیں نہ کہیں مرجوح اور کمزور پہلو کو بھی اختیار کیا ہے۔'' (عمدۃ الاثاث ص ۴۶) خود اکابر علماے دیوبند کے ہاں منفرد آرا کی صورت حال یہ ہے کہ والد گرامی مولانا زاہد الراشدی کے بقول ''اگر کوئی صاحب صرف انھی کو جمع کرنے اور ان پر نقد کرنے میں لگ جائیں تو زندگی بھر کسی اور کام کے لیے انھیں فرصت نہیں ملے گی۔'' (عصر حاضر میں اجتہاد، ص ۳۲۸)

ج۔ اہل علم کا اجماعی آرا سے اختلاف کا یہ حق صرف انفرادی سطح پر رائے رکھنے تک محدود نہیں، بلکہ فقہاے احناف یہ تصریح کرتے ہیں کہ اگر اجتہادی صلاحیت رکھنے والا کوئی صاحب علم منصب قضا پر فائز ہو اور اپنے اجتہاد کی بنا پر فقہا کے کسی اجماعی موقف کے برخلاف فیصلہ کر دے تو محض اجماع کے خلاف ہونے کی بنا پر اس کے فیصلے کو کالعدم قرار نہیں دیا جائے گا، بلکہ یہ دیکھا جائے گا کہ نصوص میں علمی طور پر اس کی گنجایش موجود ہے یا نہیں۔ اگر گنجایش موجود ہو تو اس کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا، حتیٰ کہ اگر وہی مقدمہ نظر ثانی کے لیے اس سے اوپر کسی دوسرے قاضی کے سامنے پیش کیا جائے تو وہ محض اس بنیاد پر اس کے فیصلے کو منسوخ کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ (دیکھیے المحیط البرہانی ۹/۴۸۵)

د۔ خلافت عثمانیہ کے آخری دور میں مرتب کیے جانے والے ''مجلۃ الاحکام العدلیۃ'' اور اسلامی جمہوریہ پاکستان میں حدود، قصاص و دیت اور شہادت سے متعلق وضع کیے جانے والے

متعدد قوانین میں اجتہادی زاویہ نگاہ اختیار کرتے ہوئے نہ صرف فقہاے اربعہ کی متفقہ راے اور امت کے عام تعامل کے برعکس بعض شاذ اور مرجوح فقہی اقوال کو قبول کیا گیا ہے، بلکہ بعض امور میں ماضی کی پوری فقہی روایت سے اختلاف کرتے ہوئے بالکل نیا موقف بھی اپنایا گیا ہے۔ (میں نے اس کی درجن بھر مثالیں 'الشریعہ' کے مئی/جون ۲۰۰۹ء کے شمارے میں شائع ہونے والے اپنے مضمون میں جمع کر دی ہیں۔) مثال کے طور پر دیت کی مقدار سے متعلق جس موقف کو ناقدین میری یا بعض اہل علم کی انفرادی راے قرار دے رہے ہیں، وہ اس وقت پاکستان میں قانون کے طور پر رائج ہے اور اسلامائزیشن کے عمل سے وابستہ اہل علم اور مذہبی جماعتوں نے اسے ''اسلامی قانون'' کے طور پر قبول کر رکھا ہے۔

جہاں تک اس اشکال کا تعلق ہے کہ اگر علمی وفقہی تعبیرات کے دائرے میں ''اجماع'' کا تحقق یا ثبوت ناممکن ہے یا اس کی پابندی ہر حال میں ضروری نہیں تو پھر 'لا یجمع اللہ امتی علی ضلالۃ' اور اس مفہوم کی احادیث کا کیا محل ہے تو اس نوعیت کے تمام ارشادات کو ان کے درست سیاق وسباق میں دیکھنے سے واضح ہوتا ہے کہ ان میں ہر جگہ دین کے وہ اساسی تصورات واعمال زیر بحث ہیں جو اسلام کی معنوی حقیقت اور اس کے ظاہری قالب کو تشکیل دیتے ہیں اور جن میں کسی قسم کی کوئی تبدیلی دین کے بنیادی تصور کو مسخ کر دیتی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم گزشتہ امتوں کے من حیث الجماعت گمراہی اور ضلالت کا شکار ہو جانے کے تناظر میں یہ فرما رہے ہیں کہ اس امت کو اللہ نے اس سے محفوظ رکھنے کا اہتمام فرمایا ہے اور کبھی ایسا نہیں ہوگا کہ پوری مسلمان قوم اصل دین سے منحرف ہو کر من حیث الامت کسی گمراہی پر مجتمع ہو جائے۔ جہاں تک نصوص کے فہم واستنباط اور علمی وفقہی اور فروعی نوعیت کے امور میں اہل علم کے اختلاف کا تعلق ہے تو وہ سرے سے ان ارشادات کا موضوع ہی نہیں اور نہ یہ کہنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیش نظر ہے کہ اگر ایک دور میں امت کے اہل علم کسی علمی یا فقہی مسئلے میں ایک نتیجہ اخذ کر لیں تو ان کے بعد آنے والوں کے لیے نصوص کے فہم اور تعبیر کے فطری اور مسلمہ اصولوں کے دائرے میں بھی ان سے اختلاف کی

کوئی گنجایش باقی نہیں رہے گی۔ مثال کے طور پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بدعات ومحدثات کے مقابلے میں اپنی سنت کے ساتھ 'سنة الخلفاء الراشدين' کی پیروی کرنے اور اس کو لازم پکڑنے کا حکم دیا ہے۔ بدیہی طور پر یہاں 'محدثات الامور' سے مراد وہی چیزیں ہیں جو شارع کے مقرر کردہ تصور دین اور اس کے ظاہری ڈھانچے سے مختلف اور اس کو منہدم کر دینے والی ہوں۔ اس ارشاد کو علمی وفقہی امور سے متعلق قرار دے کر خلفاے راشدین کی آرا سے علمی اختلاف کو کسی مجتہد یا فقیہ نے ممنوع قرار نہیں دیا، چنانچہ نہ صرف صحابہ نے علمی مسائل میں خلفاے راشدین سے اختلاف کیا ہے بلکہ بعد کے فقہا نے بھی ایسے مسائل میں خلفاے راشدین کی آرا کی پابندی کو لازم نہیں سمجھا۔ خود فقہاے احناف کے ہاں بہت سے امور میں سیدنا عمر اور سیدنا علی رضی اللہ عنہما کی آرا کے مقابلے میں دوسرے فقہاے صحابہ کی آرا کو ترجیح دینے کی مثالیں موجود ہیں جنھیں امام شافعیؒ نے بڑے اہتمام سے اپنی کتاب ''الام'' میں جمع کر دیا ہے۔ جصاصؒ اور دیگر محقق حنفی اصولیین یہ باقاعدہ موقف رکھتے ہیں کہ چاروں خلفاے راشدین اگر کسی مسئلے پر متفق ہوں تو بھی اسے ''اجماع'' کا درجہ نہیں دیا جا سکتا اور نہ صرف دوسرے صحابہ ان سے اختلاف کا حق رکھتے ہیں بلکہ بعد کے اہل علم کو بھی خلفاے راشدین کے مقابلے میں دوسرے فقہاے صحابہ کی آرا کو ترجیح دینے کا حق حاصل ہے۔ والد گرامی مولانا زاہد الراشدی نے اسی تناظر میں بجا طور پر یہ لکھا ہے کہ:

> ''اسلام جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی کا یہ مقام تسلیم نہیں کرتا کہ اس کی بات حرف آخر ہے۔ وہ خلفاے راشدین کو بھی مجتہد کے درجے میں تسلیم کرتا ہے جن کی ہر بات میں خطا اور صواب دونوں کا احتمال موجود ہے اور ان کے کسی بھی فیصلے اور رائے سے اختلاف کی نہ صرف گنجایش موجود ہے، بلکہ بے شمار لوگوں نے ان کی بہت سی آرا سے عملاً اختلاف کیا ہے اور علمی اختلاف سے اسلامی کتب بھری پڑی ہیں۔'' (ماہنامہ الشریعہ، جولائی ۲۰۰۸، ص ۱۷)

اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ایک ارشاد میں دین کے معاملے میں نت نئی باتیں پیش کرنے والوں کو دجال وکذاب قرار دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سے مراد بھی وہ باتیں ہیں جن

سے دین کا بنیادی تصور مسخ ہوتا ہو (جیسے مثلاً تقدیر یا ختم نبوت یا معجزات وغیرہ کا انکار یا خلق قرآن وغیرہ جیسے نظریات کو بطور ایمان واعتقاد پیش کرنا) جبکہ علمی، فقہی اور فروعی نوعیت کے امور اس وعید کے دائرے میں ہرگز نہیں آتے۔ مثال کے طور پر حضرت شاہ ولی اللہؒ نے مصارف زکوٰۃ سے متعلق آیت کی تشریح اس انداز سے کی ہے کہ اس کے نتیجے میں مصارف زکوٰۃ آٹھ اقسام میں منحصر نہیں رہ جاتے، بلکہ ہر قسم کے مصرف پر زکوٰۃ خرچ کی جا سکتی ہے۔ مولانا اشرف علی تھانویؒ نے حدیث: 'لن یفلح قوم ولوا امرھم امراۃ' کی ایسی تاویل پیش کی ہے جس کے نتیجے میں خود حکم کی علت کی رو سے جمہوری طرز حکومت میں عورت کا حکمرانی کے منصب پر فائز ہونا جائز قرار پاتا ہے۔ علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے سیدنا مسیح علیہ السلام کے نزول کے بعد اسلام کے غلبے کو پوری دنیا تک وسیع ماننے کے بجائے صرف شام کے علاقے تک محدود قرار دیا ہے۔* مولانا امین احسن اصلاحیؒ نے قرآن مجید کی آیت 'فاتباع بالمعروف' کی روشنی میں یہ رائے پیش کی ہے کہ دیت کی مقدار وغیرہ سے متعلق احکام اصلاً کسی بھی معاشرے کے عرف پر مبنی ہیں اور ہر معاشرہ اپنی ضروریات کے لحاظ سے مناسب قانون سازی کا اختیار رکھتا ہے۔ یہ تمام آرا ایسی ہیں جو ظاہری لحاظ سے اس سے پہلے ''نہ تم نے سنیں اور نہ تمہارے آبا واجداد نے'' کا مصداق ہیں، لیکن کوئی بھی ہوش مند شخص ان آرا پر مذکورہ وعید کو منطبق کر کے مذکورہ اہل علم کو 'دجالون کذابون' کے زمرے میں شمار کرنے کی جسارت نہیں کرے گا۔

---

* دلچسپ بات یہ ہے کہ اس ضمن میں حضرت شیخ الحدیث رحمہ اللہ کے ہاں بھی یہی رجحان دکھائی دیتا ہے، چنانچہ انھوں نے لکھا ہے:

''امام مہدی کی پیدائش اور آمد سے پہلے دنیا میں جو ظلم وجور ہوگا، اللہ کے فضل وکرم سے اقتدار میں آنے کے بعد زیر اثر علاقہ میں وہ عدل وانصاف قائم کریں گے اور ناانصافی کو نیست ونابود کر دیں گے۔'' (ارشاد الشیعہ، ص ۱۹۵)

''دجال لعین کے قتل کے بعد جس علاقہ میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا اقتدار ہوگا، وہاں بغیر اسلام کے اور کوئی مذہب باقی نہ رہے گا۔'' (ایضاً، ص ۲۰۱)

مذکورہ امور کی روشنی میں، میں سمجھتا ہوں کہ علمی وفقہی تعبیرات کے دائرے میں ماضی کے اہل علم کے ظاہری اتفاق کو عمومی طور پر ایک علمی دلیل کے طور پر قبول کرنے کے باوجود اسے دین کی کوئی قطعی حجت نہ سمجھنے اور کسی علمی اشکال یا درپیش عملی ضرورت کی بنیاد پر نصوص کے براہ راست مطالعہ کی روشنی میں اس سے مختلف موقف اختیار کرنے کا طریقہ امت کی مستند علمی روایت سے انحراف نہیں، بلکہ اسی روایت کا ایک تسلسل کے ساتھ چلا آنے والا حصہ ہے، اس لیے حضرت شیخ الحدیث رحمہ اللہ کا اختیار اور پسند کردہ طریقہ اپنے تمام تر استناد، علمی وزن اور ثقاہت کے باوصف امت کی علمی روایت کے مختلف رجحانات میں سے بہرحال ''ایک'' رجحان کی نمائندگی کرتا ہے اور اس کی قدر و قیمت کو متعین کرتے ہوئے یہ پہلو کسی حال میں نظروں سے اوجھل نہیں ہونا چاہیے۔

عم مکرم نے اپنے مقالے میں ایک نہایت خوب صورت بات یہ لکھی ہے کہ حضرت شیخ الحدیث رحمہ اللہ نے اپنے تمام تر علم وفضل اور عملی مواقع کے باوجود کبھی ''فرقہ صفدریہ'' کی بنیاد رکھنے کی کوشش نہیں کی۔ یہ بات بالکل درست ہے، لیکن اس کا یہ پہلو بھی سامنے رہنا چاہیے کہ اپنی ذات یا بعض مخصوص نتائج فکر کو عنوان بنا کر کوئی فرقہ قائم کرنے کا طریقہ اہل حق کے ائمہ اور اکابر کا نہیں، بلکہ اہل ہویٰ کا طریقہ ہے۔ جہاں تک اہل حق کا تعلق ہے تو کسی مخصوص شخصیت کے ساتھ عقیدت یا اس کے بعض مخصوص رجحانات اور نتائج فکر سے وابستگی کی بنیاد پر فرقہ تشکیل دینے کی خدمت عام طور پر اس کے معتقدین انجام دیا کرتے ہیں جس کی ایک قریبی مثال ہم کسی حد تک تبلیغی جماعت کی صورت میں دیکھ سکتے ہیں۔ بحمد اللہ حضرت رحمہ اللہ کے خاندان، تلامذہ اور حلقہ اثر میں اس رجحان کے آثار نہ ہونے کے برابر ہیں اور نہ صرف عمومی طور علمی اختلاف کی بلکہ حضرت رحمہ اللہ کے مطالعہ وتحقیق کے خصوصی دائرے میں بھی ان کے نتائج تحقیق سے اختلاف کی مثالیں خود ان کے نہایت قریبی حلقہ فکر میں موجود ہیں۔ مثال کے طور پر وہ اہل تشیع کی تکفیر کرتے تھے، جبکہ حضرت صوفی صاحب رحمہ اللہ اس سے متفق نہیں تھے۔ وہ نزول مسیح کو ایک اعتقادی مسئلہ قرار دے کر اس کا انکار کرنے والے کو کافر کہتے تھے، جبکہ حضرت صوفی صاحب کی رائے اس سے مختلف

تھی۔ وہ 'المہند' میں درج تشریح کے مطابق حیات انبیاء علیہم السلام کے نظریے سے اختلاف رکھنے والے کو اہل سنت والجماعت سے خارج قرار دیتے تھے، جبکہ استاذ گرامی مولانا مفتی محمد عیسیٰ خان گورمانی کی رائے یہ ہے کہ یہ ایک فروعی مسئلہ ہے جسے علما کی اجتماعی رائے کے خلاف ہونے کی وجہ سے ناپسندیدہ تو کہا جا سکتا ہے، لیکن اس سے اہل سنت والجماعت سے خروج لازم نہیں آتا۔ حضرت رحمہ اللہ نے اپنی کتابوں میں امام زہری کا بھرپور دفاع کیا اور ان کے مناقب بیان کیے ہیں، جبکہ استاذ مکرم مولانا عبد القیوم ہزاروی مدظلہ ابن شہاب کی بیان کردہ بعض روایات کی روشنی میں انھیں اہل تشیع کا کارندہ سمجھتے اور درس حدیث کے دوران میں برملا اس کا اظہار کیا کرتے تھے۔ حضرت رحمہ اللہ بریلوی علما کو ان کے مخصوص عقائد کی بنیاد پر دائرۂ اسلام سے خارج سمجھتے تھے، لیکن والد گرامی مولانا زاہد الراشدی نے ان کا یہ موقف ان کی طرف سے قائل کرنے کی کوشش کے باوجود قبول نہیں کیا۔ متعدد امور کے بدعت ہونے یا نہ ہونے کے ضمن میں بھی ان کی رائے سے اختلاف کی مثالیں والد گرامی نے اپنے مضمون میں ذکر فرمائی ہیں۔

چند ماہ قبل والد گرامی نے ڈیجیٹل کیمرے کی تصویر اور ٹی وی وغیرہ کے جواز سے متعلق اپنے نقطہ نظر کا اظہار کیا تو انھیں ایک تحریری اعتراض موصول ہوا کہ ان کا یہ نقطہ نظر حضرت شیخ الحدیثؒ کے موقف کے برعکس ہے، جبکہ خود انھوں نے مدرسہ نصرۃ العلوم میں طلبہ سے خطاب کرتے ہوئے یہ کہا تھا کہ ہم حضرات شیخین کے نظریات کو ہی اپنا مشن بنا کر اس کے مطابق کام کریں گے۔ والد گرامی نے اس کے جواب میں لکھا کہ:

> ''مدرسہ نصرۃ العلوم کے اس سال کے افتتاحی سبق میں حضرات شیخین کے حوالے سے میں نے جو گفتگو کی تھی، اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ فروعات وجزئیات میں بھی ہر ہر بات میں ہم ان کی رائے کے پابند ہوں گے۔ اگر ایسا ہے تو پھر کسی مسئلہ پر نہ مطالعہ کی ضرورت ہے اور نہ ہی تحقیق کی کوئی گنجایش باقی رہ جاتی ہے۔ حضرات شیخین میں بھی بعض مسائل میں آپس میں رائے کا اختلاف رہا ہے اور اس کا اظہار بھی ہوتا رہا ہے، جبکہ فقہ حنفی کی تو بنیاد ہی باہمی بحث ومباحثہ، اختلاف رائے اور کھلے ماحول میں اپنی رائے کے اظہار پر ہے۔''

خود عم مکرم مولانا عبد الحق خان بشیر کی بعض گفتگوئیں اس بات کی شاہد ہیں کہ وہ عملی ضروریات کے تناظر میں نہ صرف اسلامی بینکاری بلکہ اسلامی ٹی وی چینل کے قیام سے متعلق بھی مولانا تقی عثمانی وغیرہ کے موقف کی طرف رجحان رکھتے ہیں۔

اس تناظر میں، میں یہ گزارش کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ جب اجماعی آرا کی حیثیت واہمیت کے ضمن میں حضرت رحمہ اللہ کے پسندیدہ رجحان سے مختلف ایک مستند علمی رجحان ہمیشہ سے اکابر اہل علم کے ہاں چلا آ رہا ہے تو اس کے ساتھ ذوقی اور فکری مناسبت رکھنے والے افراد کے لیے اختلاف رائے کا حق تسلیم نہ کرنا علمی واخلاقی حدود سے تجاوز کے ہم معنی ہے۔ اس حوالے سے یہ نکتہ بالخصوص پیش نظر رہنا چاہیے کہ حضرت شیخ الحدیث رحمہ اللہ جیسی وسیع المطالعہ اور بحث کے جملہ اطراف سے کماحقہ واقفیت رکھنے والی شخصیت اگر امت کی علمی روایت میں چلے آنے والے مختلف رجحانات میں سے کسی ایک رجحان کو اپنی تحقیق کی بنیاد پر اختیار کرتی اور اس سے مختلف رجحانات سے اختلاف بلکہ شدید اختلاف رکھتی ہے تو یہ ان کا مسلمہ علمی حق ہے، لیکن اگر ان کے دامن علم وتحقیق سے وابستہ حضرات امت کی وسیع تر علمی روایت، اس کے مختلف ومتنوع رجحانات اور گوناگوں اصولی علمی بحثوں سے براہ راست واقفیت بہم پہنچائے بغیر محض ان کے اختیار کردہ ذوق اور رجحان کی بنیاد پر کوئی کلی نوعیت کا معیار وضع کر کے چودہ سو سال کی پوری علمی روایت کو اس پر پرکھنا اور ماضی وحال کے اہل علم کو یہ سمجھانا شروع کر دیں کہ اس دائرے میں تو آپ کا حق رائے ہم تسلیم کرتے ہیں اور اس دائرے میں نہیں کرتے اور پھر اس سے آگے بڑھ کر اپنے ذہن کے لیے نامانوس کسی بھی علمی رجحان یا موقف کے بارے میں ''شاذ اقوال'' کے تحکمانہ فیصلے کرنے کا منصب بھی سنبھال لیں تو یقینی طور پر ایک مضحکہ خیز صورت حال پیدا ہو جاتی ہے۔ حیرت ہے کہ عم محترم کو، جمہور اہل علم کے ادب واحترام کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان کی رائے سے علمی اختلاف کرنا تو ان کی توہین وتنقیص دکھائی دیتا ہے، لیکن وہ ماضی وحال کے تمام اکابر اہل علم کے مسلمہ اور ''متواتر ومتوارث'' طور پر برتے جانے والے حق اختلاف کی یہ کہہ کر نفی فرما دیتے ہیں کہ ''چونکہ ہم اور

ہمارے شیخ اس رجحان کو درست نہیں سمجھتے، اس لیے ہم کسی صاحب علم کا یہ حق ہی سرے سے تسلیم نہیں کرتے'' اور اپنے اس طرز عمل میں انھیں ان تمام اہل علم کی توہین وتنقیص کا کوئی پہلو دکھائی نہیں دیتا۔ ع

جو چاہے آپ کا حسن کرشمہ ساز کرے

بہر حال یہ انھی کا حوصلہ ہے۔ ہم بحمد اللہ اس معاملے میں توازن اور اعتدال کو پوری طرح ملحوظ رکھتے اور اپنے دامن کو اس غلو سے بچائے رکھتے ہیں کہ امت کے اہل علم کے ہاں پائے جانے والے متنوع اور مختلف رجحانات کو کسی ایک شخصیت کے ذوق ورجحان کے کٹہرے میں لا کھڑا کیا جائے، چاہے اس شخصیت سے ہمارے قرابت، تلمذ واستفادہ، محبت وعقیدت اور احترام کے کتنے ہی رشتے کیوں نہ استوار ہوں۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیں توازن اور اعتدال کے ساتھ امت کے تمام اہل علم اور خدام کا احترام کرنے، دین کے فہم اور اس کی تعبیر میں فطری طور پر اختلاف اور تنوع کی جو گنجایش خود شارع نے رکھی ہے، اسے قبول کرنے کا حوصلہ پیدا کرنے اور مستند علمی اصولوں کے دائرے میں رہتے ہوئے کسی تعصب اور امتیاز کے بغیر تمام اہل علم اور حلقہ ہائے فکر کی آرا اور تحقیقات سے استفادہ کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

مسجد اقصیٰ، یہود اور امت مسلمہ

وضاحت مسئلہ

عالم اسلام اس وقت اپنے طول وعرض میں جن سیاسی مسائل اور مشکلات سے دوچار ہے، ان میں مسئلۂ فلسطین اس لحاظ سے ایک خاص مذہبی نوعیت بھی رکھتا ہے کہ یہ سرزمین بے شمار انبیا کا مولد ومسکن ہونے کی نسبت سے ایک نہایت بابرکت اور مقدس سرزمین سمجھی جاتی ہے اور اس میں انبیاے بنی اسرائیل کی یادگار کی حیثیت رکھنے والی تاریخی ''مسجد اقصیٰ'' موجود ہے جس کی تولیت کے حق کا مسئلہ مسلمانوں اور یہود کے مابین متنازع فیہ ہے۔ یہود کا دعویٰ ہے کہ اس جگہ صدیوں پہلے ''ہیکل سلیمانی'' (Solomon's Temple) کے نام سے ان کا ایک انتہائی مقدس مرکز عبادت تعمیر ہوا تھا جو گوناگوں تاریخی حالات اور واقعات کے نتیجے میں تباہ وبرباد ہو گیا۔ وہ چاہتے ہیں کہ اب اس جگہ کو دوبارہ اپنے تصرف میں لے کر یہاں اس عبادت گاہ کی تعمیر نو کریں۔ اگرچہ اسرائیلی حکومتیں اور وہاں کے سیکولر حلقے بالعموم اس تصور کی حوصلہ شکنی ہی کا رویہ اختیار کرتے ہیں اور خود یہود کے مذہبی حلقوں میں بھی اس کی تفصیلات کے حوالے سے بہت کچھ اختلافات پائے جاتے ہیں، تاہم اصولی طور پر اس جگہ کی بازیابی اور یہاں ہیکل کی تعمیر کو ان کے اعتقاد کے ایک جزو لاینفک کی حیثیت حاصل ہے۔

اس کے مقابلے میں امت مسلمہ کی نمائندگی کرنے والے کم وبیش تمام مقتدر اہل علم اور علمی وسیاسی

ادارے مسجد اقصیٰ کے حوالے سے جس موقف پر متفق ہیں، وہ یہ ہے کہ یہ مقام تاریخی اور شرعی لحاظ سے بلاشرکت غیرے مسلمانوں کی ملکیت ہے، اس کی تولیت اور اس میں عبادت خالصتاً مسلمانوں کا استحقاق ہے، اور یہود کا اس مقام پر عبادت کرنے یا یہاں ہیکل سلیمانی تعمیر کرنے کا مطالبہ مسلمانوں کے ایک مقدس مقام کی توہین اور ان کے مذہبی جذبات کی پامالی کی ایک سازش ہے۔

ہمارا احساس یہ ہے کہ امت مسلمہ کی جانب سے اجتماعی طور پر اختیار کردہ اس رویے کی تشکیل میں بنیادی عنصر کی حیثیت مسئلے کی جذباتی نوعیت اور عرب اسرائیل سیاسی کشاکش کو حاصل ہے اور بعض نہایت اہم شرعی، اخلاقی اور تاریخی پہلوؤں کے نظر انداز ہو جانے کی وجہ سے اس معاملے میں توازن واعتدال کے حدود ٹھیک ٹھیک ملحوظ نہیں رکھے جا سکے۔ چنانچہ صورت حال اس بات کی مقتضی ہے کہ تعصّبات وجذبات سے بالاتر ہو کر قرآن وسنت کی روشنی میں بے لاگ طریقے سے اس مسئلے کا جائزہ لیا جائے۔

اللہ تعالیٰ نے نہایت اہتمام کے ساتھ اس امت پر یہ واضح کیا ہے کہ ان کے ہاتھ سے عدل و انصاف کا دامن کسی حال میں بھی نہیں چھوٹنا چاہیے، چاہے معاملہ کسی ایسے گروہ ہی کا کیوں نہ ہو جس نے ان پر ظلم وزیادتی کی اور ان کے ساتھ ناانصافی کا معاملہ کیا ہو:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡا كُوۡنُوۡا قَوّٰمِيۡنَ لِلّٰهِ شُهَدَآءَ بِالۡقِسۡطِ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَاٰنُ قَوۡمٍ عَلٰٓى اَلَّا تَعۡدِلُوۡا اِعۡدِلُوۡا هُوَ اَقۡرَبُ لِلتَّقۡوٰى وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ خَبِيۡرٌ بِمَا تَعۡمَلُوۡنَ. (المائدہ ۵:۸)

''ایمان والو، اللہ کی خاطر عدل وانصاف کے گواہ بن کر کھڑے ہو جاؤ، اور ایسا نہ ہو کہ کسی قوم کے ساتھ دشمنی تمھیں برانگیختہ کر کے ناانصافی پر آمادہ کر دے۔ عدل پر قائم رہو، یہی تقویٰ کے زیادہ قریب ہے۔ اور اللہ سے ڈرتے رہو، بے شک اللہ تمھارے اعمال کی پوری پوری خبر رکھنے والا ہے۔''

اگر مسلمان کسی موقع پر عدل وانصاف کے طریقے سے گریز کا رویہ اختیار کریں تو قرآن مجید کی رو سے اہل ایمان کی ذمہ داری ہے کہ وہ کسی رو رعایت کے بغیر اپنے بھائیوں کے سامنے حق

بات کی شہادت دیں، چاہے اس کی زد خود مسلمانوں کے جذبات یا ان کے ظاہری مفادات پر ہی پڑتی ہو:

يَـٰٓاَيُّهَا الَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡا كُوۡنُوۡا قَوّٰمِيۡنَ بِـالۡـقِسۡـطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَلَوۡ عَلٰٓى اَنۡفُسِكُمۡ اَوِ الۡوَالِدَيۡنِ وَالۡاَقۡرَبِيۡنَ اِنۡ يَّكُنۡ غَنِيًّا اَوۡ فَقِيۡرًا فَاللّٰهُ اَوۡلٰى بِهِـمَـا فَلَا تَتَّبِـعُـوا الۡهَـوٰٓى اَنۡ تَـعۡدِلُوۡا وَاِنۡ تَلۡوٗۤا اَوۡ تُعۡرِضُوۡا فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِمَا تَعۡمَلُوۡنَ خَبِيۡرًا.

(النساء۴: ۱۳۵)

''ایمان والو، عدل وانصاف پر پوری طرح قائم ہو کر اللہ کے لیے گواہی دینے والے بن جاؤ، چاہے اس کی زد خود تمھارے اپنے یا تمھارے والدین اور اقربا کے مفادات پر پڑے۔ وہ شخص غنی ہو یا فقیر، دونوں صورتوں میں اللہ اس کے زیادہ قریب ہے۔ تم خواہش کی پیروی میں انصاف کے طریقے سے ہٹ نہ جاؤ۔ اور اگر تم گواہی میں کج بیانی کرو گے یا گواہی دینے سے اعراض کا طریقہ اختیار کرو گے تو یاد رکھو اللہ تمھارے اعمال کی پوری پوری خبر رکھنے والا ہے۔''

ذیل کی سطور میں ہم نے اسی جذبے کے ساتھ اس ذمہ داری کو ادا کرنے کی کوشش کی ہے۔

مسجد اقصیٰ کی مختصر تاریخ

مصریوں کی غلامی سے رہائی کے بعد جب صحرائے سینا میں بنی اسرائیل کو سیدنا موسیٰ علیہ السلام کے ذریعے سے باقاعدہ شریعت عطا کی گئی تو ساتھ ہی حضرت موسیٰ کو یہ ہدایت بھی کردی گئی کہ وہ بدنی اور مالی عبادت کی مختلف رسوم ادا کرنے کے لیے خیمے کی شکل میں بنی اسرائیل کے لیے ایک عبادت گاہ بنائیں۔ اس خیمے کی بناوٹ، اس کے ساز وسامان اور اس میں ادا کی جانے والی رسوم کی پوری تفصیل خود اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ کو سمجھائی[۱]۔ تورات میں اس خیمے کا ذکر ''خیمۂ اجتماع''، ''مقدس''، ''مسکن'' اور ''شہادت کا خیمہ'' کے مختلف ناموں سے کیا گیا ہے۔ حضرت موسیٰ کو یہ حکم بھی دیا گیا کہ وہ خاص وضع کا ایک صندوق بنا کر اس میں تورات کی الواح کو محفوظ کریں اور اسے ''خیمۂ اجتماع'' میں ایک مخصوص مقام پر مستقل طور پر رکھ دیں[۲]۔ تورات میں اس کو ''عہد کا صندوق'' کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔

یہ ایک متحرک اور قابل انتقال (Mobile) عبادت گاہ تھی جس کا حکم صحرائے سینا میں بنی اسرائیل کے عارضی قیام اور مسلسل نقل مکانی کے پیش نظر دیا گیا تھا۔ ۱۴۵۰ ق م میں حضرت یوشع بن نون کی

۱؎ خروج باب ۲۵۔۳۱۔

۲؎ خروج ۴۰:۲۰۔

قیادت میں بنی اسرائیل نے اللہ تعالیٰ کے حکم کے مطابق بیت المقدس کو فتح کیا۔ اس کے بعد تقریباً چار صدیوں تک بنی اسرائیل علاقے میں پہلے سے آباد مختلف نسلی گروہوں کے ساتھ لڑنے اور انھیں مغلوب کرنے کی جدوجہد میں مصروف رہے۔ اس عرصے میں چونکہ سرزمین فلسطین پر بنی اسرائیل کے قبضے اور ان کے سیاسی اقتدار کو استحکام حاصل نہیں تھا، اس لیے مرکز عبادت کی حیثیت اسی ''خیمۂ اجتماع'' کو حاصل رہی۔ چار صدیوں کی مسلسل جدوجہد کے بعد آخر سیدنا داؤد علیہ السلام کے زمانے میں بنی اسرائیل ان کی قیادت میں ان مقامی گروہوں کو بڑی حد تک کچلنے اور ایک مستحکم سلطنت کی بنیاد رکھنے میں کامیاب ہو گئے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضرت داؤد علیہ السلام کو ایک باقاعدہ مرکز عبادت تعمیر کرنے کی ہدایت ملی[۳]۔ حضرت داؤد نے اس مقصد کے لیے ارنان یبوسی نامی شخص سے اس کا ایک کھلیان خریدا جو کوہ موریا پر واقع تھا[۴] اور تعمیر کے لیے ابتدائی تیاریاں شروع کر دیں[۵]۔ تاہم اپنی حیات میں وہ اس مرکز عبادت کو تعمیر نہ کر سکے اور اپنے فرزند سیدنا سلیمان علیہ السلام کو اس کی تعمیر کی وصیت کرتے ہوئے معبد کا تفصیلی نقشہ انھیں سمجھا کر دنیا سے رخصت ہو گئے[۶]۔

حضرت سلیمان نے اپنے والد کی وفات کے بعد اپنے دور حکومت میں اس نقشے کے مطابق مقررہ جگہ پر ایک شان دار عبادت گاہ تعمیر کرائی جو تاریخ میں ''ہیکل سلیمانی'' (Solomon's

---

۳؎ سموئیل ۵۔۷۔

۴؎ ۱۔تواریخ ۲۱: ۲۵۔

۵؎ ۲۔تواریخ ۳: ۱۔

۶؎ ۱۔تواریخ ب ۲۲، ۲۸: ۱۱۔۲۱۔

صحیح بخاری میں حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ روے زمین پر سب سے پہلے کون سی مسجد تعمیر کی گئی تھی؟ آپ نے فرمایا: مسجد حرام۔ انھوں نے سوال کیا کہ اس کے بعد؟ آپ نے فرمایا: مسجد اقصیٰ۔ انھوں نے دوبارہ سوال کیا کہ ان دونوں کی تعمیر کے مابین کتنا عرصہ تھا؟ آپ نے فرمایا: چالیس سال۔ (بخاری، رقم ۳۴۲۵)

(Temple کے نام سے معروف ہے۔ اس کی تعمیر ۹۵۰ ق م میں مکمل ہوئی۔ اپنی شان وشوکت اور جاہ وشکوہ کے لحاظ سے یہ عمارت عجائبات عالم میں شمار ہوتی تھی۔ اس کی تعمیر کی پوری تفصیل سلاطین ۱:۶۔۸ اور تواریخ ۲:۳۔۵ میں مذکور ہے۔* قرآن مجید کے بیان کے مطابق اس کی بڑی بڑی محرابوں کی تعمیر کے لیے سلیمان علیہ السلام نے ان جنات سے بھی مدد لی تھی جنھیں اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے مسخر کر دیا تھا۔[۷]

'خیمۂ اجتماع' کی جگہ اب 'ہیکل سلیمانی' کو بنی اسرائیل کی عبادات اور مذہبی رسوم کے لیے قبلہ اور ان کی مذہبی واجتماعی زندگی کے محور ومرکز کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ سوختنی قربانیوں کے لیے مذبح[۸] اور عہد کے صندوق کے لیے ایک خاص کمرہ اسی معبد میں تعمیر کیا گیا۔[۹] اس کی تکمیل کے موقع پر سیدنا سلیمان علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کے حضور جو دعا کی، اس سے واضح ہے کہ بنی اسرائیل کے لیے

اس روایت پر یہ اشکال ہے کہ تاریخ کے مسلمات کی رو سے مسجد اقصیٰ کی تعمیر حضرت سلیمان علیہ السلام کے ہاتھوں ہوئی اور ان کے اور سیدنا ابراہیم واسمٰعیل علیہما السلام کے مابین، جو مسجد حرام کے معمار تھے، کئی صدیوں کا فاصلہ ہے، جبکہ روایت میں دونوں مسجدوں کی تعمیر کے درمیان صرف چالیس سال کا فاصلہ بتایا گیا ہے۔

علماے حدیث کے نزدیک اس کی توجیہ یہ ہے کہ مسجد اقصیٰ کے مقام کی تعیین تو حضرت یعقوب علیہ السلام نے فرما دی تھی اور مذکورہ روایت میں اسی کا ذکر ہے، جبکہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے صدیوں بعد اسی جگہ پر ہیکل سلیمانی کو تعمیر کیا۔ اس لحاظ سے ان کی حیثیت ہیکل کے اولین بانی اور موسس کی نہیں، بلکہ تجدید کنندہ کی ہے۔ (ابن قیم: زاد المعاد، ۱/۵۰۔ ابن حجر: فتح الباری ۶/۴۹۵)

* بائبل کے بعض علما ہیکل سلیمانی کے شان وشکوہ کے بارے میں بائیبل میں مذکور تفصیلات کو مبالغہ آمیز قرار دیتے ہیں۔ (جیوش انسائیکلو پیڈیا، مقالہ: Temple of Solomon، www.jewishencyclopedia.com)

۷ سبا: ۱۳۔

۸ ۱۔ تواریخ ۲۲:۱۔

۹ ۱۔ تواریخ ۲۲:۱۹۔

اس عبادت گاہ کو اسی طرح ایک روحانی مرجع و مرکز اور 'مثابۃ للناس' کی حیثیت دے دی گئی تھی جس طرح بنی اسمٰعیل کے لیے مسجد حرام کو۔ کتاب مقدس میں ہے:

''اور سلیمان نے اسرائیل کی ساری جماعت کے روبرو خداوند کے مذبح کے آگے کھڑے ہو کر اپنے ہاتھ آسمان کی طرف پھیلائے اور کہا... اے خداوند میرے خدا اپنے بندہ کی دعا اور مناجات کا لحاظ کر کے اس فریاد اور دعا کو سن لے جو تیرا بندہ آج کے دن تیرے حضور کرتا ہے تاکہ تیری آنکھیں اس گھر کی طرف یعنی اسی جگہ کی طرف جس کی بابت تو نے فرمایا کہ میں اپنا نام وہاں رکھوں گا، دن اور رات کھلی رہیں تاکہ تو اس دعا کو سنے جو تیرا بندہ اس مقام کی طرف رخ کر کے تجھ سے کرے گا۔ اور تو اپنے بندہ اور اپنی قوم اسرائیل کی مناجات کو جب وہ اس جگہ کی طرف رخ کر کے کریں، سن لینا، بلکہ تو آسمان پر سے جو تیری سکونت گاہ ہے، سن لینا اور سن کر معاف کر دینا۔ اگر کوئی شخص اپنے پڑوسی کا گناہ کرے اور اسے قسم کھلانے کے لیے اس کو حلف دیا جائے اور وہ آ کر اس گھر میں تیرے مذبح کے آگے قسم کھائے تو تو آسمان پر سے سن کر عمل کرنا اور اپنے بندوں کا انصاف کرنا... جب تیری قوم اسرائیل تیرا گناہ کرنے کے باعث اپنے دشمنوں سے شکست کھائے اور پھر تیری طرف رجوع لائے اور تیرے نام کا اقرار کر کے اس گھر میں تجھ سے دعا اور مناجات کرے تو تو آسمان پر سے سن کر اپنی قوم اسرائیل کا گناہ معاف کرنا اور ان کو اس ملک میں جو تو نے ان کے باپ دادا کو دیا، پھر لے آنا۔ جب اس سبب سے کہ انھوں نے تیرا گناہ کیا ہو، آسمان بند ہو جائے اور بارش نہ ہو اور وہ اس مقام کی طرف رخ کر کے دعا کریں اور تیرے نام کا اقرار کریں اور اپنے گناہ سے باز آئیں جب تو ان کو دکھ دے تو تو آسمان پر سے سن کر اپنے بندوں اور اپنی قوم اسرائیل کا گناہ معاف کر دینا... اگر ملک میں کال ہو، اگر وبا ہو، اگر بادسموم یا گیروئی یا ٹڈی یا کملا ہو، اگر ان کے دشمن ان کے شہروں کے ملک میں ان کو گھیر لیں، غرض کیسی ہی بلا کیسا ہی روگ ہو تو جو دعا اور مناجات کسی ایک شخص یا تیری قوم اسرائیل کی طرف سے ہو جن میں سے ہر شخص اپنے دل کا دکھ جان کر اپنے ہاتھ اس گھر کی طرف پھیلائے تو تو آسمان پر سے جو تیری سکونت گاہ ہے، سن کر معاف کر دینا... اب رہا وہ پردیسی جو تیری قوم اسرائیل میں سے نہیں ہے، وہ جب دور ملک سے تیرے نام کی خاطر آئے

... اوراس گھر کی طرف رخ کر کے دعا کرے تو تو آسمان پر سے جو تیری سکونت گاہ ہے، سن لینا ... اگر تیرے لوگ خواہ کسی راستہ سے تو ان کو بھیجے، اپنے دشمن سے لڑنے کو نکلیں اور وہ خداوند سے اس شہر کی طرف جسے تونے چنا ہے اوراس گھر کی طرف جسے میں نے تیرے نام کے لیے بنایا ہے، رخ کر کے دعا کریں تو تو آسمان پر سے ان کی دعا اور مناجات سن کر ان کی حمایت کرنا۔ اگر وہ تیرا گناہ کریں (کیونکہ کوئی ایسا آدمی نہیں جو گناہ نہ کرتا ہو) اور تو ان سے ناراض ہو کر ان کو دشمن کے حوالہ کر دے ایسا کہ وہ دشمن ان کو اسیر کر کے اپنے ملک میں لے جائے خواہ وہ دور ہو یا نزدیک تو بھی اگر وہ اس ملک میں جہاں وہ اسیر ہو کر پہنچائے گئے، ہوش میں آئیں اور رجوع لائیں... اوراس گھر کی طرف جو میں نے تیرے نام کے لیے بنایا ہے، رخ کر کے تجھ سے دعا کریں تو تو آسمان پر سے جو تیری سکونت گاہ ہے، ان کی دعا اور مناجات سن کر ان کی حمایت کرنا... سو تیری آنکھیں تیرے بندہ کی مناجات اور تیری قوم اسرائیل کی مناجات کی طرف کھلی رہیں تا کہ جب کبھی وہ تجھ سے فریاد کریں تو ان کی سنے۔[۱۰]''

اس طرح اس عبادت گاہ کو بنی اسرائیل کا ایک مذہبی وروحانی مرکز ہونے کے ساتھ ساتھ ان کی سیاسی عظمت وشوکت اور دنیاوی جاہ وجلال کے ایک نشان کی حیثیت بھی حاصل تھی۔ تاہم اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان کی زبانی بنی اسرائیل کو یہ تنبیہ بھی اس عبادت گاہ کی تعمیر کے ساتھ ہی فرما دی تھی:

''اگر تم میری پیروی سے برگشتہ ہو جاؤ اور میرے احکام اور آئین کو جو میں نے تمھارے آگے رکھے ہیں، نہ مانو، بلکہ جا کر اور معبودوں کی عبادت کرنے اور ان کو سجدہ کرنے لگو تو میں

۱۰؎ ۱۔سلاطین ۸: ۲۲۔۵۳۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''حضرت سلیمان علیہ السلام جب بیت المقدس کی تعمیر سے فارغ ہوئے تو انھوں نے دعا کی کہ جو شخص بھی مسجد اقصیٰ میں خالصتاً نماز پڑھنے کے ارادے سے آئے، وہ یہاں سے اس طرح گناہوں سے پاک ہو کر جائے جیسے بچہ ماں کے پیٹ سے پیدا ہوتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھے امید ہے کہ اللہ نے ان کی یہ دعا قبول فرمالی ہوگی۔'' (نسائی، رقم ۶۹۴۔ ابن ماجہ، رقم ۱۴۰۸)

اسرائیل کو اس ملک سے جو میں نے ان کو دیا ہے، کاٹ ڈالوں گا اور اس گھر کو جسے میں نے اپنے نام کے لیے مقدس کیا ہے، اپنی نظر سے دور کر دوں گا اور اسرائیل سب قوموں میں ضرب المثل اور انگشت نما ہوگا اور اگرچہ یہ گھر ایسا ممتاز ہے تو بھی ہر ایک جو اس کے پاس سے گزرے گا، حیران ہوگا اور سسکارے گا اور وہ کہیں گے کہ خداوند نے اس ملک اور اس گھر سے ایسا کیوں کیا؟'' (۱۔سلاطین ۹:۱۔۹)

ہیکل سلیمانی کی تعمیر کے تقریباً ساڑھے تین سو سال بعد یہ پیش گوئی پہلی مرتبہ یرمیاہ نبی کے زمانے میں پوری ہوئی۔ بنی اسرائیل کے اجتماعی طور پر مشرکانہ اعمال ورسوم میں مبتلا ہو جانے اور شریعت کی تعلیمات کو پس پشت ڈال دینے کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ نے بابل کے بادشاہ نبوکدنضر کو ان پر مسلط کیا جس نے ۵۸۶ ق م میں یروشلم پر حملہ کر کے ہیکل کو جلا کر برباد کر دیا، اس کے تمام خزانے اور قیمتی ظروف لوٹ لیے، بنی اسرائیل کا قتل عام کیا اور انھیں اسیر بنا کر اپنے ساتھ بابل لے گیا۔[11]

بنی اسرائیل کی توبہ اور اصلاح حال کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ نے انھیں دوبارہ آزادی کی نعمت عطا کی اور فارس کے بادشاہ خورس (Cyrus) نے بابل کو فتح کرنے کے بعد ۵۳۸ ق م میں اسیری میں آئے ہوئے بنی اسرائیل کو واپس یروشلم جانے اور وہاں ہیکل کو دوبارہ تعمیر کرنے کی اجازت دے دی۔[12]

ہیکل ثانی کی تعمیر، جس کو زربابلی ہیکل کا نام دیا گیا، ۵۱۵ ق م میں مکمل ہوئی۔ یہ ایک بالکل سادہ سی عبادت گاہ تھی جس کا تزیین وآرایش اور تعمیر کے معیار کے لحاظ سے سلیمانی ہیکل کے ساتھ کوئی جوڑ نہیں تھا۔[13] یہ عبادت گاہ تقریباً ساڑھے چار سو سال تک قائم رہی، لیکن اس عرصے میں وقتاً فوقتاً حملہ آوروں کے ہاتھوں بے حرمتی کا نشانہ بنتی رہی۔ ۱۶۹ ق م میں یونانی بادشاہ انطوخیوس

۱۱؎ ۲۔تواریخ ۳۶:۱۱۔۲۱۔ یرمیاہ ۵۲:۱۲۔۱۴۔

۱۲؎ عزرا ۱:۱۔

۱۳؎ حجی ۲:۳۔۹

چہارم اپی فینس نے ہیکل پر قبضہ کر کے اس کے ساز وسامان اور خزانے کو لوٹ لیا[۱۴] اور اس میں زیوس (Zeus) دیوتا کے نام پر قربانی کا مذبح قائم کر کے سردار کاہن کو مجبور کیا کہ وہ اس پر ایک خنزیر کی قربانی کرے۔ اس کے ردعمل میں 'مکابیوں کی بغاوت' نے جنم لیا اور ۱۶۵ ق م میں یہوداہ مکابی کی قیادت میں بنی اسرائیل حملہ آوروں کو بے دخل کر کے ہیکل کی بازیابی اور تطہیر میں کامیاب ہو گئے۔[۱۵] اس کی یاد میں یہودی اب تک حنوکہ (Hanukkah) کا سالانہ تہوار مناتے ہیں۔

۶۳ ق م میں یونانیوں کی جگہ جنرل پومپی کی قیادت میں رومی فوج نے فلسطین پر قبضہ کیا تو اس موقع پر زربابلی ہیکل کا ایک بڑا حصہ تباہی کی نذر ہو گیا۔ بعد میں رومی حکومت نے یہودیوں کو نیم سیاسی خود مختاری دے دی تو یہودیہ کے بادشاہ عظیم ہیرودیس نے، جس کا زمانۂ حکومت ۳۷ ق م سے ۴ عیسوی تک ہے، زربابلی ہیکل کی تعمیر نو کرتے ہوئے احاطۂ ہیکل یعنی اس کے گرد چار دیواری کو وسیع تر کر دیا، اور زمین سے اس کی اونچائی مزید بلند کر دی۔ یہ تعمیر ۱۹ ق م میں شروع ہو کر ۴۶ سال تک جاری رہی۔

ہیکل کی تباہی اور فلسطین سے یہودیوں کی بے دخلی کی پیش گوئی دوسری مرتبہ ۷۰ء میں پوری ہوئی۔ اس مرتبہ اس کا سبب بنی اسرائیل کا وہ رویہ تھا جو انھوں نے من حیث القوم سیدنا مسیح علیہ السلام کی تکذیب کے حوالے سے اختیار کیا تھا۔ ۶۶ء میں یہودیوں نے رومی حکومت کے خلاف بغاوت کر دی جس کو کچلنے کے لیے رومی جنرل طیطس (Titus) نے ۷۰ء میں یروشلم پر حملہ کر کے یہود کا قتل عام کیا اور ہیکل کو بالکل تباہ و برباد کر دیا۔ زندہ بچ جانے والے یہودیوں کو جلاوطن کر دیا گیا اور یروشلم میں ان کا داخلہ ممنوع قرار دیا گیا، تاہم بعد کے ادوار میں یہ پابندی نرم کر کے یہودیوں کو مخصوص مواقع پر یروشلم میں آنے اور ہیکل کے کھنڈرات کی زیارت کرنے کی اجازت دے دی گئی۔ ہیکل کی اس دوسری تباہی میں اس کی صرف مغربی دیوار محفوظ رہ گئی تھی جو رفتہ رفتہ یہودیوں کا

---

[۱۴] ۱۔ مکابیوں ۱: ۲۰۔ ۲۴۔

[۱۵] ۱۔ مکابیوں ۴: ۳۶۔ ۴۸۔

مقام اجتماع اوران کی گریہ وزاری کا مرکز بن گئی اوراس بنا پر ''دیوار گریہ'' (Wailing Wall) کہلانے لگی۔[۱۶]

۱۳۶ء میں رومی شہنشاہ ہیڈرین نے یروشلم کودوبارہ آباد کر کےاس کا نام 'Aelia Capitolina' رکھا اور ہیکل کی جگہ رومی دیوتا 'Jupiter' کے نام پر ایک عالی شان معبد تعمیر کرا دیا۔ چوتھی صدی عیسوی میں مسیحیت کے روم کا سرکاری مذہب بن جانے کے بعد ۳۳۶ء میں قسطنطین اعظم نے اس معبد کی جگہ کلیسائے نشور (Church of Resurrection) تعمیر کرا دیا۔

۶۳۸ء میں مسلمانوں نے یروشلم کو فتح کیا تو اس موقع پر امیر المومنین عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ صحابہ کی معیت میں مسجد اقصیٰ میں آئے۔ اس وقت ہیکل کے پتھر (صخرۂ بیت المقدس) کے اوپر کوڑا کرکٹ پڑا ہوا تھا۔ سیدنا عمر نے صحابہ کے ساتھ مل کر اس کو صاف کیا اور احاطۂ ہیکل کے اندر جنوبی جانب میں نماز پڑھنے کے لیے ایک جگہ مخصوص کر دی۔ بعد میں اس جگہ پر لکڑی کی ایک

---

۱۶ ہیکل سلیمانی کی ان دو مشہور و معروف بربادیوں کا تذکرہ قرآن مجید نے بھی سورۂ بنی اسرائیل میں کیا ہے:

''اور ہم نے تورات میں بنی اسرائیل سے صاف کہہ دیا تھا کہ تم دو مرتبہ زمین میں فساد مچاؤ گے اور بڑی سرکشی پر اتر آؤ گے۔ پس جب ان میں سے پہلا موقع آیا تو ہم نے تم پر اپنے نہایت سخت گیر اور طاقت ور بندوں کو مسلط کر دیا جو تمھارے گھروں کے اندر گھس آئے، اور یہ وعدہ پورا ہو کر رہنا تھا۔ پھر ہم نے ان کے خلاف تمھیں بالادستی کا موقع دیا اور مال و اولاد سے تمھاری مدد کی اور تمھیں خوب جتھے والا بنا دیا۔ اگر تم نے بھلائی کا رویہ اختیار کیا تو اپنے ہی فائدے کے لیے، اور اگر بد چلن ہو گئے تو اپنا ہی نقصان کیا۔ پھر جب دوسرا موقع آیا (تو اسی طرح دشمنوں کو تم پر مسلط کیا جو تم پر چڑھ آئے) تا کہ تمھارے چہروں کو بگاڑ کر رکھ دیں اور اسی طرح مسجد میں گھس جائیں جس طرح پہلی مرتبہ گھسے تھے اور جو چیز ان کے ہاتھ لگے، اس کو توڑ پھوڑ کر رکھ دیں۔ توقع ہے کہ تمھارا رب تم پر پھر رحم کرے گا۔ لیکن اگر تم نے دوبارہ یہی رویہ اپنایا تو ہم بھی یہی کچھ کریں گے۔ اور ہم نے جہنم کو کافروں کے لیے قید خانہ بنا رکھا ہے۔'' (بنی اسرائیل)

مستطیل مسجد تعمیر کی گئی۔ ۶۸۸ء میں اموی خلیفہ عبد الملک بن مروان نے صخرۂ بیت المقدس کے اوپر ایک شان دار گنبد تعمیر کرادیا جو 'قبۃ الصخرۃ' (Dome of Rock) کے نام سے معروف ہے۔ اسی نے لکڑی کی مذکورہ سادہ مسجد کی تعمیر نو کر کے اس کے رقبے کو مزید وسیع کر دیا۔ اسلامی لٹریچر میں ''مسجد اقصیٰ'' سے مراد یہی مسجد ہے۔

۱۰۷۸ء میں جب سلجوقی ترکوں نے یروشلم پر قبضہ کیا تو ان کے ۲۰ سالہ دورِ حکومت میں یورپ اور پوری دنیا سے آنے والے مسیحی زائرین کے ساتھ نارواسلوک اختیار کیا گیا اور ان کے مقامات مقدسہ کی زیارت کے معمولات میں رکاوٹ ڈالی گئی۔ اس کے ردعمل میں ۱۰۹۶ء میں مغربی یورپ میں غیظ وغضب کی ایک لہر اٹھی جس نے صلیبی جنگوں کا روپ دھار لیا۔ پوپ اربن دوم کے حکم پر عیسائی جنگجوؤں کا ایک لشکر یروشلم پر قبضے کے لیے روانہ ہوا جس نے ۱۰۹۹ء میں یروشلم پر قبضہ کر کے مسجد اقصیٰ اور قبۃ الصخرہ کو اپنے تصرف میں لے لیا۔ مسیحی فاتحین نے قبۃ الصخرہ کو کلیسا میں تبدیل کر کے اس کے کلس پر سونے کی ایک بڑی صلیب نصب کر دی، جبکہ قبہ کے اندر مسیحی بزرگوں کی مورتیاں اور تصویریں آویزاں کر دی گئیں۔ صخرہ کے اوپر ایک قربان گاہ بنا دی گئی جسے انھوں نے 'Templum Domini' کا جبکہ مسجد اقصیٰ کو 'Templum Solomonis' کا نام دے دیا۔

۸۸ سال کے بعد ۱۱۸۷ء میں مسلمان صلاح الدین ایوبی کی قیادت میں دوبارہ یروشلم پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گئے اور مسجد اقصیٰ کو مسجد کی حیثیت سے بحال کر کے قبۃ الصخرہ سے صلیب اتار دی گئی۔

۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ میں اسرائیل مشرقی یروشلم پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گیا جس میں مسجد اقصیٰ واقع ہے اور مسجد کو اسرائیلی فوج نے اپنے کنٹرول میں لے لیا، تاہم اسرائیلی وزیر دفاع موشے دایان نے خیر سگالی کے اظہار کے طور پر احاطۂ مقدسہ کی چابیاں اردن کے حکمران ہاشمی خاندان کے سپرد کر دیں۔ اس وقت سے اس احاطے اور اس سے ملحق بعض عمارتوں کا

کنٹرول یروشلم کے مسلم وقف کے پاس ہے جو اس کے جملہ امور کی دیکھ بھال کا ذمہ دار ہے۔[۱۷]

اس مختصر جائزے سے واضح ہے کہ تاریخی لحاظ سے مسجد اقصیٰ کے ساتھ مذہبی تعلق و وابستگی کے دعوے میں یہودی اور مسلمان، دونوں فریق بنیادی طور پر سچے ہیں۔ یہودیوں کے لیے یہ عبادت گاہ قبلہ و مرکز اور ان کی دینی و دنیاوی عظمت رفتہ کے نشان کی حیثیت رکھتی ہے۔ دعا اور مناجات کے لیے وہ اسی کی طرف رخ کرتے ہیں اور اس میں سلسلۂ عبادت کے احیا کی تمنائیں بر آنے کے لیے صدیوں سے ان کے سینوں میں تڑپ رہی ہیں۔

مسلمانوں کی وابستگی اور عقیدت بھی اس عبادت گاہ کے ساتھ معمولی نہیں ہے۔ یہ مقام انبیاے بنی اسرائیل کی ایک یادگار ہے جن پر ایمان اور جن کا احترام و تعظیم مسلمانوں کے اعتقاد کا جزو لاینفک ہے۔ انھوں نے اس وقت اس عبادت گاہ کو آباد کیا جب یہود و نصاریٰ کی باہمی آویزشوں کے نتیجے میں یہ ویران پڑی تھی۔ ان کا یہ عمل تمام مذہبی، عقلی اور اخلاقی معیارات کے مطابق ایک نہایت اعلیٰ روحانی اور مبارک عمل ہے جس پر وہ جتنا بھی فخر کریں، کم ہے۔

فریقین کے تعلق و وابستگی کے دعوے کو درست مان لینے کے بعد اب سوال یہ ہے کہ اس پر تولیت کا حق کس فریق کو ملنا چاہیے اور فریقین میں سے کس کے حق کو کس بنیاد پر ترجیح دی جائے؟ جہاں تک قانونی پہلو کا تعلق ہے، اس میں شبہ نہیں کہ مسلمانوں کے دعواے تولیت کو ایک عملی وجہ ترجیح حاصل ہے۔ انھوں نے یہ عبادت گاہ نہ یہودیوں سے چھینی تھی اور نہ ان کی پہلے سے موجود کسی عبادت گاہ کو ڈھا کر اس پر اپنی عبادت گاہ تعمیر کی تھی۔ نیز وہ بحالت موجودہ اس کی تولیت کے ذمہ دار ہیں اور یہ ذمہ داری وہ گزشتہ تیرہ صدیوں سے، صلیبی دور کے استثنا کے ساتھ، تسلسل کے

۱۷؎ مسجد اقصیٰ کی تاریخ سے متعلق ان تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو:

(1) Encyclopedia Brittanica, "Solomon's Temple" & "Wailing Wall"

(2) Encyclopedia Judaica, "Jerusalem"

(3) اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، جامعۂ پنجاب لاہور، مقالہ جات ''القدس'' اور ''قبۃ الصخرہ''

ساتھ انجام دیتے چلے آ رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بین الاقوامی سطح پر بھی اس کی تولیت کا حق دار مسلمانوں ہی کو تسلیم کیا گیا ہے۔

تاہم قانونی پہلو کو اس معاملے کا واحد قابل لحاظ پہلو سمجھنے کے عام نقطۂ نظر سے ہمیں اختلاف ہے اور زیر نظر تحریر میں ہم اسی نکتے کی توضیح کرنا چاہتے ہیں۔ ہماری رائے یہ ہے کہ اس نوعیت کے مذہبی تنازعات میں قرآن وسنت کی رو سے اصل قابل لحاظ چیز، جس کی رعایت مسلمانوں کو لازماً کرنی چاہیے، وہ اخلاقی پہلو ہے۔ اس بحث کی تنقیح کے لیے ہمارے نزدیک اس بنیادی سوال پر غور وخوض مناسب ہوگا کہ مسجد اقصیٰ کی تولیت کا مسلمانوں کے ہاتھوں میں آنا آیا شرعی نوعیت کا کوئی معاملہ ہے یا تکوینی وواقعاتی نوعیت کا؟ دوسرے لفظوں میں، آیا یہ اسلامی شریعت کا کوئی حکم اور تقاضا ہے کہ مسلمان یہود کو اس عبادت گاہ سے لاتعلق قرار دے کر ان کی جگہ اس کی تولیت کی ذمہ داری خود سنبھال لیں یا محض تاریخی حالات وواقعات نے ایسی صورت حال پیدا کر دی تھی کہ مسلمانوں کو اس کی تولیت کی ذمہ داری اٹھانی پڑی؟

اگر معاملہ شرعی نوعیت کا ہے تو پھر اس بات کا جائزہ لینا ہوگا کہ وہ نصوص اور دلائل جن سے اس ضمن میں استناد کیا جا سکتا ہے، کون سے ہیں اور عقل ومنطق کی میزان میں ان سے استدلال کتنا وزن رکھتا ہے؟

اور اگر معاملے کی نوعیت شرعی نہیں، بلکہ واقعاتی ہے تو پھر یہ دیکھنا ہوگا کہ اس سلسلے میں عام مذہبی اخلاقیات اور خود اسلامی تعلیمات کا تقاضا کیا ہے اور کیا محض واقعاتی تسلسل اخلاقی لحاظ سے اس بات کا جواز فراہم کرتا ہے کہ یہود کے تاریخی ومذہبی حق کو بالکل مسترد کر دیا جائے؟

آیئے ان دونوں نکتوں کا ذرا تفصیل کے ساتھ جائزہ لیتے ہیں۔

یہود کے حق تولیت کی شرعی حیثیت

سب سے پہلے ہم اس امکان پر غور کریں گے کہ مسلمانوں کو مسجد اقصیٰ کی تولیت کا حق محض حالات وواقعات کے نتیجے میں نہیں، بلکہ شریعت کے کسی باقاعدہ حکم کے تحت ملا ہے۔ یہ نقطۂ نظر مولانا امین احسن اصلاحی، سید سلیمان ندوی اور مولانا قاری محمد طیب جیسے اکابر اہل علم نے اختیار کیا ہے اور اس حوالے سے انھوں نے جو استدلال پیش کیا ہے، اس کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس معاملے کے تاریخی پس منظر کو سامنے رکھا جائے۔

صحف سماوی یہ بتاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے بنی نوع انسان کی ہدایت اور راہنمائی کے لیے اپنے پیغمبروں کے ذریعے سے رشد وہدایت کا سلسلہ تو آغاز ہی سے جاری فرما دیا تھا، البتہ نسل انسانی کے معاشرتی وتمدنی ارتقا کے لحاظ سے اس کے عملی طریقے میں مرحلہ وار تبدیلی کی جاتی رہی۔ سیدنا ابراہیم علیہ السلام سے پہلے تو اس بات کا اہتمام کیا گیا کہ بنی آدم مختلف معاشرتی وتمدنی تقاضوں کے تحت قبیلوں اور گروہوں میں تقسیم ہو کر جہاں جہاں بھی آباد ہیں، وہاں وہاں ان میں انبیا بھیجے جائیں جو انھیں کائنات کے ابدی حقائق سے روشناس کرانے کے ساتھ ساتھ ان میں اپنے رب کے حضور جواب دہی کا احساس پیدا کریں۔ انبیا کی بعثت کا یہ سلسلہ رکے بغیر جاری رہا، لیکن سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے بعد یہ اسکیم بدل دی گئی اور تمام اقوام اور علاقوں میں الگ الگ رسول

مبعوث فرمانے کے بجائے نبوت ورسالت کو آل ابراہیم کے لیے خاص فرما کر انھیں پہلے خود دین حق پر عمل پیرا ہونے اور اس کے بعد دنیا کی باقی اقوام تک اس کے ابلاغ ودعوت کی ذمہ داری سونپ دی گئی۔

آل ابراہیم کے لیے اس ذمہ داری کی ادائیگی کو دو مرحلوں میں تقسیم کیا گیا:

پہلے مرحلے میں سیدنا یعقوب علیہ السلام کی اولاد یعنی بنی اسرائیل کو اس ذمہ داری کی ادائیگی کے لیے منتخب کیا گیا۔ اس مقصد کے لیے انھیں فلسطین کا علاقہ بطور وراثت وملکیت عنایت کیا گیا، تورات کی صورت میں احکام وقوانین کا ایک جامع مجموعہ عطا کیا گیا، اس کے بعد ان میں انبیا کا غیر منقطع سلسلہ جاری کیا گیا اور دین ودنیا کی نعمتیں ان پر نچھاور کی گئیں۔ سیدنا سلیمان علیہ السلام نے اپنے زمانے میں 'ہیکل سلیمانی' کے نام سے ایک نہایت پرشکوہ عبادت گاہ یروشلم میں تعمیر کی اور اسے بنی اسرائیل کا قبلہ اور ان کے مذہبی وروحانی جذبات کا مرکز قرار دیا۔ بنی اسرائیل کا رویہ اس ذمہ داری کے حوالے سے مختلف ادوار میں مختلف رہا۔ بعض ادوار میں وہ اس ذمہ داری کو پوری شان سے ادا کرتے رہے، جبکہ اکثر وبیش تر وہ خود دین وشریعت کی بتائی ہوئی راہ پر چلنے کے بجائے اس سے منحرف اور گریزاں رہے۔ ایک لمبے عرصے کی آزمایش کے بعد جب بنی اسرائیل مذہبی واخلاقی لحاظ سے اس سطح پر پہنچ گئے کہ من حیث القوم اس ذمہ داری کی ادائیگی کی کوئی توقع ان سے باقی نہ رہی تو ان کے اندر جاری سلسلۂ نبوت کو سیدنا مسیح علیہ السلام کی بعثت پر تمام کرتے ہوئے ملت ابراہیمی کی دعوت کو اقوام عالم تک پہنچانے کی ذمہ داری آل ابراہیم کی دوسری شاخ یعنی بنی اسمٰعیل کے سپرد کر دینے کا فیصلہ کر لیا گیا۔

بنی اسمٰعیل کو سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کے حکم سے حجاز کے علاقے میں آباد کیا تھا اور انھیں ملت ابراہیمی کی اعتقادی اساسات کے علاوہ عبادات، سنن اور شعائر پر مبنی عملی تعلیمات کا ایک مجموعہ آغاز ہی میں عنایت کر دیا گیا تھا۔ سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے سرزمین عرب میں خداے واحد کی عبادت کے لیے جو سب سے پہلا گھر مکہ مکرمہ میں تعمیر کیا، اس کی تولیت ودربانی

کے فرائض بھی آل ابراہیم کی اسی شاخ کے سپرد کیے گئے۔ بنی اسماعیل اپنی تاریخ کے بیش تر حصے میں اصل ملت پر قائم رہے، تاہم رفتہ رفتہ ان میں بھی انحراف پیدا ہوتا گیا اور شرک و بدعت ان کے مابعد الطبیعیاتی تصورات، مناسک عبادت اور معاشرتی رسم و رواج میں سرایت کرتے چلے گئے۔ سیدنا مسیح علیہ السلام کے دنیا سے تشریف لے جانے کے چھ صدیاں بعد بنی اسمٰعیل میں اللہ کے آخری پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے۔ آپ نے ملت ابراہیمی کی اصل تعلیمات کا احیا کرتے ہوئے اس کی طرف انتساب کا دعویٰ کرنے والے دونوں گروہوں یعنی مشرکین بنی اسمٰعیل اور اہل کتاب کے اختیار کردہ انحرافات کی اصلاح کی اور ان دونوں گروہوں کے اس دعوے کا ابطال کیا کہ وہ ملت ابراہیمی کے حقیقی پیروکار ہیں۔ ان دونوں گروہوں پر اتمام حجت اور جزیرۃ العرب کے بڑے حصے میں دین اسلام کو اپنی حیات ہی میں غالب کر دینے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے تشریف لے گئے اور آپ کے بعد آپ کی نیابت میں اس دین کو اقوام عالم تک پہنچانے کی ذمہ داری صحابہ اور پھر نسلاً بعد نسلٍ امت مسلمہ پر عائد کر دی گئی۔

آل ابراہیم کی ان دونوں شاخوں کے مابین پائی جانے والی ضلالت وانحراف کی یہی مماثلت وہ بنیاد ہے جس پر یہود کے حق تولیت کی تنسیخ کے قائل اہل علم نے اپنے استدلال کی عمارت کھڑی کی ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحی فرماتے ہیں:

> ''یہ دونوں ہی گروہ خدا کے دین کے دو سب سے بڑے مرکزوں پر قابض تھے اور ان کو انھوں نے، ان کے بنیادی مقصد کے بالکل خلاف، نہ صرف شرک و بت پرستی کا اڈا بلکہ، جیسا کہ سیدنا مسیح نے فرمایا ہے کہ 'تم نے میرے باپ کے گھر کو چوروں کا بھٹ بنا ڈالا ہے'، ان کو انھوں نے چوروں اور خائنوں کا بھٹ ہی بنا ڈالا تھا۔ یہ دونوں ہی مقدس گھر بالکل خائنوں اور بے ایمانوں کے تصرف میں تھے اور یہ ان میں اس طرح اپنی من مانی کر رہے تھے گویا ان گھروں کا اصل مالک کانوں میں تیل ڈال کر اور آنکھوں پر پٹی باندھے سو رہا ہے اور اب کبھی وہ اس کی خبر لینے کے لیے بیدار ہی نہیں ہوگا۔ معراج کا واقعہ، جیسا کہ ہم نے پیچھے اشارہ کیا

ہے، اس بات کی تمہید تھا کہ اب ان گھروں کی امانت اس کے سپرد ہونے والی ہے جو ان کے اصلی مقصد تعمیر کو پورا کرے گا۔'' (تدبر قرآن، ۴/ ۴۷۳، ۴۷۴)

قائلین تنسیخ کے استدلال کی تشریح کے بعد اب ہم اس ضمن میں اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کریں گے۔ ہمارے علم کی حد تک یہود کے حق تولیت کی شرعی تنسیخ کے حوالے سے یہ رائے برصغیر کے مذکورہ اہل علم سے پہلے امت مسلمہ کی پوری علمی تاریخ میں کسی نے ظاہر نہیں کی، تاہم کوئی نئی بات نہ محض اس وجہ سے رد کی جا سکتی ہے کہ وہ اس سے پہلے کسی کے احاطۂ خیال میں نہیں آئی اور نہ صرف اس وجہ سے اسے قبول کیا جا سکتا ہے کہ اس کو بعض جلیل القدر اصحاب علم نے پیش کیا ہے۔ علمی آرا کے رد وقبول کے لیے واحد معیار کی حیثیت دلیل کو حاصل ہے اور اس معیار پر کمزور ثابت ہونے والی کسی بھی رائے کو، چاہے وہ قدیم ہو یا جدید، شرف قبولیت نہیں بخشا جا سکتا۔ یہود کے حق تولیت کی تنسیخ کے حوالے سے مذکورہ رائے، جہاں تک ہم غور وفکر کر سکے ہیں، اسی زمرے میں آتی ہے اور ہم سمجھتے ہیں کہ ان اہل علم نے معاملے کے اصل پس منظر کو ملحوظ رکھے اور جملہ علمی پہلوؤں پر مناسب غور وخوض کیے بغیر ایک نتیجہ اخذ کر لیا، ورنہ آل ابراہیم کی تاریخ اور اسلامی شریعت کے واضح احکام وہدایات، جن میں سے بیش تر کی تشریح وتفصیل خود انھی اہل علم کی تحریروں میں موجود ہے، علمی بنیادوں پر اس تصور کی صاف نفی کرتے ہیں۔ ذیل میں ہم اس مسئلے کو تمام متعلقہ تفصیلات کی روشنی میں پورے علمی استدلال کے ساتھ واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔

ہمارے نزدیک قرآن مجید کے صریح نصوص کی روشنی میں اس امر میں بھی کوئی کلام نہیں کہ آل ابراہیم کے یہ دونوں حصے سیدنا ابراہیم علیہ السلام کی اصل ملت سے منحرف اور اس کے مقاصد و مطلوبات کو پورا کرنے میں ناکام ہوئے، اور یہ بات بھی شک وشبہ سے بالاتر ہے کہ اس انحراف کی پاداش میں مشرکین بنی اسمٰعیل کو بیت الحرام، جبکہ بنی اسرائیل کو مسجد اقصیٰ کے حق تولیت سے محروم کیا گیا، البتہ ان دونوں گروہوں کے حق تولیت سے محروم کیے جانے کی نوعیت میں ایک بنیادی فرق ہے، اور وہ یہ کہ مشرکین بنی اسمٰعیل کا حق تولیت تو از روے شریعت ابدی طور پر منسوخ

کر دیا گیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے دوبارہ بیت اللہ پر متصرف ہونے کا کوئی امکان باقی نہیں رہا۔ اس کے برعکس بنی اسرائیل کو شرعی طور پر نہیں، بلکہ محض تکوینی طور پر مسجد اقصیٰ کی تولیت سے محروم کیا گیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس عبادت گاہ کے دوبارہ ان کے زیر تصرف آنے میں، حالات وواقعات کی پیدا کردہ عملی رکاوٹوں کے علاوہ، اسلامی شریعت کا کوئی حکم مانع نہیں اور اللہ تعالیٰ جب چاہیں، ایسے حالات واسباب پیدا فرما سکتے ہیں کہ یہ امکان حقیقت کا روپ دھار لے۔ اس ضمن میں ہمارا استدلال دو نکتوں کی تشریح چاہتا ہے:

ایک یہ کہ 'تشریعی احکام' اور 'تکوینی امور' کے دائرے بالکل الگ الگ ہیں اور علمی لحاظ سے دونوں کو باہم خلط ملط نہیں کیا جا سکتا۔

دوسرے یہ کہ مسجد اقصیٰ کی تولیت سے یہود کے محروم کیے جانے کی نوعیت کسی 'شرعی حکم' کی نہیں، بلکہ ایک 'تکوینی امر' کی ہے۔

جہاں تک پہلے نکتے کا تعلق ہے تو اللہ تعالیٰ کی 'تکوینی مشیت' اور 'شرعی حکم' کے مابین یہ فرق اہل علم کے ہاں بالکل مسلم ہے کہ پہلی نوعیت کے امور کو کسی بھی اصول کی رو سے دوسری نوعیت کے معاملات میں کسی طرز عمل کا ماخذ نہیں بنایا جا سکتا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کسی گروہ کے مواخذہ کے لیے تکوینی لحاظ سے اس کے ساتھ جو مخصوص معاملہ فرماتے ہیں، وہ نہ صرف یہ کہ شریعت کی واضح ہدایات کے بغیر ہمارے لیے واجب الاتباع نہیں ہوتا، بلکہ بعض اوقات اس نوعیت کے کسی فیصلے کو اپنے طرز عمل کا ماخذ بنانا شریعت کی رو سے حرمت کے درجے میں ممنوع ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر قرآن مجید نے بخت نصر اور طیطس کے ہاتھوں مسجد اقصیٰ کی تباہی کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے بھیجے ہوئے بندے تھے جنھوں نے اس کی تکوینی مشیت کے تحت مسجد کی بے حرمتی کی، بنی اسرائیل کا قتل عام کیا اور ہر چیز کو تباہ وبرباد کر کے رکھ دیا[۱]۔ ظاہر ہے کہ اللہ کی یہ تکوینی مشیت کسی بھی طرح ہمارے لیے شرعی ماخذ نہیں بن سکتی اور نہ کوئی مسلمان اس کی بنیاد پر مسجد اقصیٰ

---

[۱] بعثنا علیکم عبادا لنا اولی باس شدید فجاسوا خلل الدیار (بنی اسرائیل ۱۷:۵)

کے ساتھ اس سلوک کو جائز قرار دے سکتا ہے۔ خود اللہ تعالیٰ نے یہاں جس بات کو اپنی تکوینی مشیت کا نتیجہ قرار دیا ہے، دوسرے مقام پر اسی طرز عمل کو اختیار کرنے پر نصاریٰ کی مذمت کی ہے۔ چنانچہ سورۂ بقرہ میں یہ ارشاد کہ 'و من اظلم ممن منع مساجد اللّٰہ ان یذکر فیھا اسمہ و سعی فی خرابھا'[۲] (اور اس سے بڑا ظالم کون ہے جو اللہ کی مسجدوں میں اس کا نام یاد کرنے سے روکے اور ان کو ویران کرنے کی کوشش کرے) نصاریٰ کے اس طرز عمل ہی کے حوالے سے وارد ہوا ہے جو انھوں نے مسجد اقصیٰ کی توہین اور یہود کو اس میں عبادت سے روکنے کے حوالے سے اپنا رکھا تھا۔

یہی معاملہ اس تکوینی حکم کا بھی ہے جس کے نتیجے میں من حیث القوم جلاوطنی، ذلت ورسوائی اور اقوام عالم کے ہاتھوں اذیتیں سہنے کا انجام بنی اسرائیل کے لیے مقدر کر دیا گیا۔ اس کے باوجود کسی شرعی یا اخلاقی جواز کے بغیر محض اس بنیاد پر یہودیوں کے ساتھ اس قسم کا سلوک روا رکھنا کہ یہ سزا اللہ تعالیٰ نے ان پر نافذ کر رکھی ہے، کسی صاحب علم کے نزدیک درست نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان اپنی پوری تاریخ، بالخصوص اندلس کے عہد حکومت اور خلافت عثمانیہ کے دور میں یورپ کے عیسائیوں کے ہاتھوں ظلم وستم کا شکار ہونے والے یہودیوں کو بھرپور مالی اور سیاسی پناہ فراہم کرتے رہے ہیں۔

سرزمین فلسطین پر یہودی ریاست کے قیام کو بھی بہت سے اہل علم نے اسی تناظر میں دیکھتے ہوئے اسے ایک سزا قرار دیا ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے تکوینی طور پر مسلمانوں پر نافذ کی گئی ہے[۳] لیکن اس کے باوجود وہ نہ قیام اسرائیل کو جائز تسلیم کرتے ہیں اور نہ اس بنیاد پر بیت المقدس سے دست برداری قبول کرنے کے لیے تیار ہیں، جس کی وجہ یہی ہے کہ وہ اللہ کی تکوینی مشیت کو قانونی و شرعی جواز کا ماخذ نہیں سمجھتے۔ اس سے واضح ہے کہ اللہ کی تکوینی مشیت، شرعی حکم کے مترادف نہیں ہوتی اور نہ اس سے کسی طرز عمل کے حق میں جواز اخذ کرنا درست ہے۔ ہمارے لیے ایسے امور میں

۲؎ البقرہ: ۱۱۴۔

۳؎ مفتی محمد شفیع، معارف القرآن ۵/۴۵۰۔

بھی معیار اور ضابطے کی حیثیت انھی شرعی احکام اور اخلاقی مسلمات کو حاصل ہے جنھیں ہم باقی تمام امور میں اپنے طرز عمل کا ماخذ بناتے ہیں۔

دوسرے نکتے پر، جو ہمارے استدلال کا اصل وضاحت طلب نکتہ ہے، ہم ذرا تفصیل سے گفتگو کریں گے۔ ہمارے نزدیک مسجد حرام سے مشرکین عرب کے حق تولیت کی تنسیخ کو ایک حتمی اور ابدی 'شرعی حکم' جبکہ مسجد اقصیٰ کی تولیت سے یہود کے محروم کیے جانے کو محض ایک 'تکوینی امر' قرار دینے کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقصد بعثت اور آپ کی جدوجہد کے اہداف میں ان دونوں عبادت گاہوں کے حوالے سے یہ امتیاز بالکل واضح طور پر قائم کر دیا ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی روشنی میں عملی لحاظ سے جو رویہ اختیار فرمایا، وہ ان دونوں عبادت گاہوں کے حوالے سے قطعی مختلف اور متباین ہے۔

پہلے مسجد حرام کے معاملے کو دیکھیے:

قرآن مجید میں یہ بات نہایت اہتمام کے ساتھ ایک مسلسل مضمون (Recurrent theme) کے طور پر بیان ہوئی ہے کہ مسجد حرام کو مشرکین کے قبضے سے چھڑانا اور اس کو شرک و بدعت کے آثار سے بالکل پاک کر کے اصل حیثیت میں دوبارہ توحید کی دعوت کا عالمی مرکز بنا دینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشن کا سب سے بڑا ہدف ہے۔ چنانچہ مشرکین پر اتمام حجت کے مرحلہ میں مسلمانوں پر یہ بات پورے تسلسل کے ساتھ واضح کی جاتی رہی کہ مسجد حرام پر مشرکین کا کوئی حق نہیں، اس کے اصل حق دار اہل ایمان ہیں اور اگر مشرکین انھیں اس مسجد میں آنے اور وہاں عبادت کرنے سے روکیں تو مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ اپنے اس حق کے حصول کے لیے مشرکین کے ساتھ قتال کریں۔ اس ضمن میں قرآن مجید میں مرحلہ وار نازل ہونے والی تاکیدات حسب ذیل ہیں:

O ہجرت مدینہ کے بعد مسلمانوں کو مشرکین کے ساتھ قتال کی اجازت سب سے پہلے جس آیت میں دی گئی، وہ بیت اللہ پر مشرکین کے قبضہ اور ان کے طرز عمل کے تناظر میں وارد ہوئی ہے۔ سورۂ حج میں اس سلسلۂ بیان کا آغاز اس آیت سے ہوتا ہے کہ

اِنَّ الَّذِیۡنَ کَفَرُوۡا وَ یَصُدُّوۡنَ عَنۡ سَبِیۡلِ اللّٰهِ وَالۡمَسۡجِدِ الۡحَرَامِ الَّذِیۡ جَعَلۡنٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءَ نِ الۡعَاكِفُ فِیۡهِ وَالۡبَادِ وَمَنۡ یُّرِدۡ فِیۡهِ بِاِلۡحَادٍۭ بِظُلۡمٍ نُّذِقۡهُ مِنۡ عَذَابٍ اَلِیۡمٍ. (۲۲:۲۵)	''جن لوگوں نے کفر کیا اور اللہ کی راہ سے روکنے لگے اور اس حرمت والی مسجد سے بھی جسے ہم نے تمام لوگوں کے لیے مساوی کر دیا ہے، وہیں کے رہنے والے ہوں یا باہر کے ہوں، جو بھی ظلم کے ساتھ وہاں الحاد کا ارادہ کرے، ہم اسے دردناک عذاب چکھائیں گے۔''

اس کے بعد مشرکین کے الحاد اور کفر کو واضح کرنے کے لیے آیت ۲۶ سے ۳۸ تک بیت اللہ کی ابتدائی تاریخ اور اس کی تعمیر کے اصل مقصد کو واضح کیا گیا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اس گھر کے لیے جگہ خود متعین فرما کر حضرت ابراہیم کو اس کی تعمیر کا حکم دیا اور انھیں اس کا متولی بنا کر ہدایت کی کہ وہ اس کو خداے واحد کی عبادت کرنے والوں کے لیے کفر و شرک کی آلودگیوں سے پاک رکھیں۔ اسی ضمن میں قربانی کی رسم کا بھی تذکرہ کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ ملت ابراہیمی میں قربانی صرف اللہ کے نام پر مشروع کی گئی تھی اور اس کے پیروکاروں سے کہا گیا تھا کہ وہ خداے واحد ہی کے حضور قربانی گزرانیں اور اصنام و اوثان کی نجاست سے دور رہیں۔ اس کے بعد فرمایا گیا ہے کہ چونکہ مشرکین نے ملت ابراہیمی کے اصل پیروکاروں یعنی اہل ایمان کو محض اس وجہ سے مکہ مکرمہ سے نکال دیا ہے کہ وہ توحید کے قائل ہیں، اس لیے انھیں اجازت ہے کہ اس ظلم کا بدلہ لینے کے لیے مشرکین سے جہاد کریں:

اُذِنَ لِلَّذِیۡنَ یُقٰتَلُوۡنَ بِاَنَّهُمۡ ظُلِمُوۡا وَاِنَّ اللّٰهَ عَلٰی نَصۡرِهِمۡ لَقَدِیۡرُ. الَّذِیۡنَ اُخۡرِجُوۡا مِنۡ دِیَارِهِمۡ بِغَیۡرِ حَقٍّ اِلَّآ اَنۡ یَّقُوۡلُوۡا رَبُّنَا اللّٰهُ...... (الحج ۲۲:۴۰)	''جن مسلمانوں سے کافر جنگ کر رہے ہیں، انھیں بھی مقابلے کی اجازت دی جاتی ہے کیونکہ وہ مظلوم ہیں۔ بے شک، اللہ ان کی مدد پر قادر ہے۔ یہ وہ ہیں جنھیں ناحق اپنے گھروں سے نکالا گیا، صرف یہ کہنے پر

کہ ہمارا پروردگار فقط اللہ ہے۔‘‘

O اس کے بعد حج وعمرہ کی رسوم کے حوالے سے بعض اہم احکام قرآن مجید میں نازل ہوئے تو قرآن مجید نے ان کے ضمن میں بیت اللہ کو مشرکین کے قبضے سے چھڑانے کے لیے جہاد وقتال کو مسلمانوں پر فرض قرار دے دیا۔ سورہ بقرہ میں اس سلسلۂ بیان کا آغاز اس آیت سے ہوا ہے:

یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ. (۱۸۹:۲)	’’وہ تم سے محترم مہینوں کے متعلق سوال کرتے ہیں۔ کہہ دو یہ لوگوں کے فوائد اور حج کے اوقات ہیں۔‘‘

بیت اللہ پر اس وقت مشرکین قابض تھے، اور اس بات کا پورا امکان موجود تھا کہ وہ مسلمانوں کو مسجد حرام میں داخل ہونے سے روکیں گے۔ چونکہ اس صورت حال میں مسلمانوں کو جہاد کا حکم پہلے سے دیا جا چکا تھا، اس لیے یہ سوال پیدا ہوا کہ حرمت والے مہینوں میں تو قتال مشروع نہیں، پھر مشرکین سے جہاد کیسے کیا جائے؟ چنانچہ حج کے متعلق ہدایات کے اصل سلسلے کو روک کر قرآن مجید نے یہاں اس سوال سے تعرض کیا اور فرمایا کہ اگر مشرکین مسلمانوں کو مسجد حرام سے روکنے کی کوشش کریں تو ان کے ساتھ قتال لازماً کیا جائے۔ حرام مہینوں میں قتال سے متعلق اشکال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا:

وَاقْتُلُوْهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوْهُمْ وَاَخْرِجُوْهُمْ مِّنْ حَيْثُ اَخْرَجُوْكُمْ وَالْفِتْنَةُ اَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوْهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰى يُقَاتِلُوْكُمْ فِيْهِ فَاِنْ قَاتَلُوْكُمْ فَاقْتُلُوْهُمْ كَذٰلِكَ جَزَآءُ الْكٰفِرِيْنَ. فَاِنِ انْتَهَوْا فَاِنَّ اللّٰهَ	’’اور انھیں جہاں بھی پاؤ، مار ڈالو اور جیسے انھوں نے تمھیں نکالا ہے، تم بھی انھیں نکال دو۔ اور فتنہ قتل سے زیادہ سنگین جرم ہے۔ اور مسجد حرام کے پاس ان سے لڑائی نہ کرو جب تک کہ یہ خود تم سے نہ لڑیں۔ پھر اگر یہ تم سے لڑیں تو تو ان کو مار ڈالو۔ ان کافروں کا بدلہ یہی ہے۔ ہاں اگر باز آ جائیں تو بے شک اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔‘‘

غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ. (البقرہ۲: ۱۹۱-۱۹۲)

مولانا امین احسن اصلاحی اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

''اس سورہ میں قبلہ کی بحث سے لے کر یہاں تک کے مباحث پر اگر آپ کی نظر ہے تو یہ حقیقت آپ سے مخفی نہیں ہوسکتی کہ یہ ساری بحث عام کفار سے متعلق نہیں ہے، بلکہ اس کا خاص تعلق کفار قریش سے ہے۔ ان کی اور مسلمانوں کی نزاع کسی جزوی معاملے کے لیے محض ایک وقتی نزاع نہیں تھی، بلکہ اصلاً یہ نزاع بیت اللہ کی تولیت کے لیے تھی۔ قرآن کا دعویٰ یہ تھا کہ حضرت ابراہیم کے بنائے ہوئے گھر کی تولیت کے اصلی حقدار اہل ایمان ہیں نہ کہ کفار و مشرکین جنھوں نے اس گھر کو اس کے بنیادی مقاصد کے بالکل برخلاف شرک وکفر کا ایک گڑھ بنا کے رکھ دیا ہے۔ قرآن کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ حضرت ابراہیم کی دعا اور وعدۂ الٰہی کے بموجب جس آخری نبی کے ذریعہ سے اس گھر کے مقاصد کی تجدید وتکمیل ہونی تھی، محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ظہور قدسی نے اس وعدے کی تکمیل کر دی اور اب یہ لازمی ہے کہ یہ گھر کفار ومشرکین کے تسلط سے آزاد اور کفر وشرک کی نجاستوں سے پاک ہو کر ملت ابراہیم ــــ اسلام ــــ کا مرکز اور تمام اہل ایمان کا قبلہ بنے۔ یہ دعویٰ جن دلائل و براہین اور جس زور وقوت کے ساتھ اس پوری سورت میں پیش ہوا ہے، اس میں کہیں کسی لچک اور کسی نرمی کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے، بلکہ واضح الفاظ میں بات یوں کہی جا سکتی ہے کہ بیت اللہ کو کفار کے قبضہ سے چھڑانا اور اس کو شرک وکفر کی تمام آلایشوں سے پاک کر کے از سر نو اس کو توحید واسلام اور ملت مسلمہ کا مرکز بنانا رسالت محمدی کا اصلی نصب العین تھا اور اس نصب العین کا حصول ہی گویا آں حضرت صلعم کے مقدس مشن کا آخری کام تھا۔'' (تدبر قرآن،۱/۴۷۶)

احکام شریعت کے اسی سلسلۂ بیان میں آگے چل کر اللہ تعالیٰ نے مذکورہ مقصد کے حصول کے لیے مسلمانوں پر قتال کی فرضیت کے حکم کا اعادہ کیا ہے اور مسلمانوں کو تاکید کی ہے کہ وہ اس باب میں کسی قسم کی مداہنت کا شکار نہ ہوں:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ ''تم پر قتال فرض کیا گیا ہے، حالانکہ وہ

لَّكُمْ وَعَسٰى اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَّهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسٰى اَنْ تُحِبُّوْا شَيْئًا وَّهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ. (البقرہ۲:۲۱۶)	تمھیں ناپسند ہے۔ ممکن ہے کہ تم کسی چیز کو ناپسند کرو اور وہی تمھارے لیے بہتر ہو۔ اور ممکن ہے کہ تم کسی چیز کو پسند کرو اور وہ تمھارے حق میں بہتر نہ ہو۔ اور اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے۔''

O ۲ ہجری میں غزوۂ بدر کے موقع پر سورۂ انفال میں جو ہدایات نازل کی گئیں، ان میں مسلمانوں کو اس حقیقت کی دوبارہ یاددہانی کرائی گئی۔ فرمایا گیا کہ جب تک پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ میں ان مشرکین کے مابین مقیم تھے، اس وقت تک اللہ کے ضابطے کی رو سے ان پر عذاب نہیں آ سکتا تھا، لیکن آپ کی ہجرت کے بعد اس عذاب کے نازل ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں رہی:

وَمَا لَهُمْ اَلَّا يُعَذِّبَهُمُ اللّٰهُ وَهُمْ يَصُدُّوْنَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا كَانُوْٓا اَوْلِيَآءَهٗ اِنْ اَوْلِيَآؤُهٗٓ اِلَّا الْمُتَّقُوْنَ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ. (الانفال۸:۳۴)	''اور ان میں کیا بات ہے کہ ان کو اللہ تعالیٰ سزا نہ دے حالانکہ یہ مسجد حرام سے روکتے ہیں، جبکہ وہ اس کے متولی نہیں۔ اس کی تولیت کے حق دار تو صرف اہل تقویٰ ہیں، لیکن ان میں سے اکثر لوگ علم نہیں رکھتے۔''

اس کے بعد چند آیات میں مشرکین کے طرز عمل کی قباحت و شناعت کو بیان کیا گیا ہے اور پھر اہل ایمان کو مخاطب کر کے یہ حکم دیا گیا ہے کہ

وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ كُلُّهٗ لِلّٰهِ فَاِنِ انْتَهَوْا فَاِنَّ اللّٰهَ بِمَا يَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ. (الانفال۸:۳۹)	''اور تم ان سے لڑو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین اللہ ہی کا ہو جائے۔ پھر اگر یہ باز آ جائیں تو اللہ ان کے اعمال کو خوب دیکھ رہا ہے۔''

O ۶ ہجری میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کے ساتھ عمرے کے ارادے سے مکہ مکرمہ کی طرف روانہ ہوئے تو مشرکین نے انھیں حدیبیہ کے مقام پر روک لیا۔ سابقہ ہدایات کی رو سے اس

موقع پر جہاد مسلمانوں پر لازم تھا، چنانچہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض اہم تر مصالح کے پیش نظر مشرکین سے صلح کا معاہدہ کر لیا تو اس کو ذہنی طور پر قبول کرنا صحابہ کے لیے ایک آزمایش بن گیا۔ اس پر اللہ تعالیٰ کو قرآن مجید میں اس صلح کی حکمت اور اس کے پوشیدہ فوائد پر باقاعدہ ایک سورت نازل کرنا پڑی، جس میں انھیں یہ بتایا گیا کہ اگرچہ مشرکین ان کو مسجد حرام سے روکنے کے جرم کے مرتکب ہوئے ہیں، لیکن چونکہ مکہ میں ابھی بہت سے ایسے اہل ایمان موجود ہیں جو اپنے ایمان کو مخفی رکھے ہوئے ہیں اور ان کے اور مشرکین کے مابین واضح امتیاز نہ ہونے کی وجہ سے خدشہ ہے کہ وہ بھی لڑائی میں تہ تیغ ہو جائیں گے، اس لیے اس موقع پر قتال کو موخر کر دیا گیا۔ اس کے ساتھ ہی انھیں فتح مکہ کی بشارت اس وضاحت کے ساتھ دی گئی کہ مسجد حرام کا مسلمانوں کے تصرف میں آنا چونکہ 'اظہار دین' یعنی جزیرۂ عرب میں غلبۂ اسلام کا لازمی تقاضا ہے، اس لیے یہ وعدہ یقیناً پورا ہو کر رہے گا:

لَقَدْ صَدَقَ اللّٰهُ رَسُوْلَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَآءَ اللّٰهُ آمِنِيْنَ مُحَلِّقِيْنَ رُءُوْسَكُمْ وَمُقَصِّرِيْنَ لَا تَخَافُوْنَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوْا فَجَعَلَ مِنْ دُوْنِ ذٰلِكَ فَتْحًا قَرِيْبًا. هُوَ الَّذِيْٓ أَرْسَلَ رَسُوْلَهُ بِالْهُدٰى وَدِيْنِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهِ وَكَفٰى بِاللّٰهِ شَهِيْدًا. (الفتح ۴۸: ۲۷۔۲۸)

''یقیناً اللہ نے اپنے رسول کو سچا خواب دکھایا کہ اللہ نے چاہا تو تم یقیناً پورے امن وامان کے ساتھ مسجد حرام میں داخل ہو گے، سر منڈواتے ہوئے اور سر کے بال کترواتے ہوئے، تمھیں کوئی خوف لاحق نہیں ہو گا۔ وہ ان باتوں کو جانتا ہے جن کو تم نہیں جانتے، پس اس نے اس کے بعد ایک قریبی فتح تمھارے لیے مقدر کر دی ہے۔ وہی ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور دین حق دے کر بھیجا تا کہ اسے ہر دین پر غالب کر دے۔ اور اللہ کافی ہے گواہی دینے والا۔''

O یہ بشارت معاہدۂ حدیبیہ کے دو ہی سال بعد ظہور پذیر ہو گئی۔ چنانچہ مشرکین کی طرف سے

نقض عہد کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس مشن کی تکمیل کے لیے دس ہزار صحابہ کے لشکر کے ساتھ روانہ ہوئے اور مکہ مکرمہ کو فتح کر لیا۔ اس موقع پر آپ نے بیت اللہ کو تمام اصنام واوثان اور مشرکانہ رسوم کے تمام آثار سے پاک کر کے اس کو دین ابراہیمی کی اصل اساس یعنی توحید کے عالمی مرکز کی حیثیت سے بحال کر دیا[۴]۔ تاہم بیت اللہ کے ظاہری انتظام وانصرام کو آپ نے سردست سابقہ طریقے پر قائم رہنے دیا[۵] اور مشرکین کو بھی فی الحال بیت اللہ میں آنے اور اس میں عبادت کرنے کی اجازت دی گئی[۶]۔

O اس مشن کے آخری مرحلہ کے طور پر ۹ ہجری میں قرآن مجید کی سورۂ براءۃ میں یہ اعلان کیا گیا کہ چونکہ مشرکین پر اتمام حجت کا مرحلہ تکمیل کو پہنچ چکا ہے، اس لیے اب ان کو جان کی امان حاصل نہیں رہی۔ انھیں یا تو اسلام قبول کرنا ہوگا اور یا مرنے کے لیے تیار ہونا ہوگا[۷]۔ اسی حکم کی ایک فرع یہ بھی ہے کہ ۹ ہجری کے بعد مشرکین بیت اللہ کی تولیت اور اس میں عبادت تو کجا، اس کے قریب آنے کے حق دار بھی نہیں ہیں[۸]۔ اس سال حج کے موقع پر اس حکم کی باقاعدہ منادی کی گئی[۹]۔ ۱۰ ہجری میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ الوداع کے لیے مکہ مکرمہ میں تشریف لائے اور دین ابراہیمی کی روایات کے مطابق مناسک حج کی تعلیم لوگوں کو دی[۱۰]۔ اس کے ساتھ ہی کفر وشرک سے بیت اللہ کی تطہیر اور اس کو توحید کا عالمی مرکز بنانے کا مشن مکمل ہو گیا، چنانچہ آپ نے اس موقع پر یہ اعلان فرمایا کہ:

---

۴ مسلم، رقم: ۴۶۲۲۔

۵ ابن ماجہ، رقم: ۲۶۲۸۔

۶ ابن کثیر، السیرۃ النبویۃ ۴/ ۷۰۔

۷ براءۃ ۹: ۵۔

۸ براءۃ: ۱۷، ۲۸۔

۹ بخاری، رقم: ۴۶۵۵۔

۱۰ مسلم، رقم: ۲۹۵۰۔

ان الشیطان قد أیس أن یعبده المصلون فی جزیرۃ العرب. (مسلم، رقم ۷۱۰۳)	''شیطان کو اب اس بات کی کوئی امید نہیں رہی کہ جزیرۃ العرب میں عبادت کرنے والے اس کی پوجا کریں گے۔''

اب اس کے مقابلے میں اس رویے کو ملاحظہ فرمائیے جو مسجد اقصیٰ کے حوالے سے اختیار کیا گیا:

۱۔ مکی عہد نبوت میں سورۂ بنی اسرائیل کے آغاز میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سفر اسرا کا ذکر کیا گیا ہے جو آپ کو مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک کرایا گیا۔ اس سلسلۂ بیان میں اللہ تعالیٰ نے مسجد اقصیٰ کی تباہی و بربادی اور اس سے یہود کی بے دخلی کے دو معروف واقعات کا تذکرہ کرتے ہوئے بنی اسرائیل کو یاد دلایا ہے کہ یہ ان کی سرکشی اور فساد کے نتیجے میں رونما ہوئے تھے۔ مسجد اقصیٰ کے بارے میں یہ بات معلوم ہے کہ ان آیات کے نزول کے وقت وہ یہود کے زیر تصرف نہیں تھی، بلکہ تباہ شدہ کھنڈر (Ruins) کی صورت میں ویران پڑی تھی۔ یہ بات بھی، ظاہر ہے، اللہ تعالیٰ کے علم میں تھی کہ مستقبل قریب میں اس عبادت گاہ کو آباد کرنے کا شرف عملاً مسلمانوں کو حاصل ہونے والا ہے۔ اگر یہود کے حق تولیت کی شرعی بنیادوں پر قطعی تنسیخ مقصود ہوتی تو یہاں یہود سے صاف صاف یہ کہہ دینا چاہیے تھا کہ فساد اور سرکشی کے نتیجے میں اس مسجد سے بے دخلی کے بعد اب تمھارے اس پر دوبارہ متصرف ہونے کا کوئی امکان نہیں اور اس عبادت گاہ کی آبادی اور تولیت کا حق اب تمھارے بجائے ہمیشہ کے لیے، مسلمانوں کے سپرد کر دیا جائے گا، لیکن اس کے برعکس قرآن مجید صاف لفظوں میں یہ فرماتا ہے کہ اللہ کی رحمت سے پہلے کی طرح اب بھی اس مسجد کے دوبارہ بنی اسرائیل کے تصرف میں آنے کا امکان موجود ہے:

عَسَىٰ رَبُّكُمۡ أَنۡ يَّرۡحَمَكُمۡ وَإِنۡ عُدۡتُّمۡ عُدۡنَا. (بنی اسرائیل ۱۷: ۸)	''توقع ہے کہ تمھارا رب تم پر پھر رحمت کرے گا۔ اور اگر تم نے دوبارہ یہی روش اختیار کی تو ہم بھی تمھارے ساتھ یہی سلوک کریں گے۔''

امام بقاعی اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

ولما انقضی ذلك كان كانه قيل: اما لهذه المرة من كرة كالاولى؟ فاطمعهم بقوله سبحانه وتعالىٰ: (عسى ربكم) اى الذى عودكم باحسانه (ان يرحمكم) فيتوب عليكم ويكرمكم ثم افزعهم بقوله تعالىٰ: (وان عدتم) اى بما نعلم من دبركم الى المعصية مرة ثالثة فما فوقها (عدنا) اى بما تعلمون لنا من العظمة الى عذابكم فی الدنيا.

(البقاعی، نظم الدرر ۴/ ۳۶۳)

''جب یہ بات مکمل ہوگئی تو اب گویا یہ سوال سامنے آیا کہ کیا پہلے کی طرح بنی اسرائیل پر دوبارہ اللہ کی رحمت کے متوجہ ہونے کا کوئی امکان ہے یا نہیں؟ اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے ان کو یہ توقع دلائی ہے کہ اللہ تعالیٰ، جو پہلے بھی ان پر انعام واحسان کرتا رہا ہے، اب بھی تم پر رحم کرسکتا اور تم پر نظر عنایت کر کے تمھاری عزت افزائی کر سکتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ کہہ کر ان کو متنبہ بھی کر دیا گیا کہ اگر تم نے تیسری یا چوتھی مرتبہ پھر نافرمانی کی طرف پلٹ جانے کا وطیرہ اختیار کیا تو ہم بھی اپنی اس عظمت و قدرت کے ساتھ جسے تم خوب جانتے ہو، دنیا ہی میں تمھیں دوبارہ عذاب کا نشانہ بنا دیں گے۔''

امام صاحب نے اس کے بعد اس وعدے کی تفسیر میں تورات کا حسب ذیل بیان نقل کیا ہے:

''اور جب یہ ساری باتیں یعنی برکت اور لعنت جن کو میں نے آج تیرے آگے رکھا ہے، تجھ پر آئیں اور تو ان قوموں کے بیچ جن میں خداوند تیرے خدا نے تجھ کو ہنکا کر پہنچا دیا ہو، ان کو یاد کرے اور تو اور تیری اولاد دونوں خداوند اپنے خدا کی طرف پھریں اور اس کی بات ان سب احکام کے مطابق جو میں آج تجھ کو دیتا ہوں، اپنے سارے دل اور اپنی ساری جان سے مانیں تو خداوند تیرا خدا تیری اسیری کو پلٹ کر تجھ پر رحم کرے گا اور پھر کر تجھ کو سب قوموں میں سے جن میں خداوند تیرے خدا نے تجھ کو پراگندہ کیا ہو، جمع کرے گا۔ اگر تیرے آوارہ گرد دنیا کے انتہائی

حصوں میں بھی ہوں تو وہاں سے بھی خداوند تیرا خدا تجھ کو جمع کر کے لے آئے گا اور خداوند تیرا خدا اسی ملک میں تجھ کو لائے گا جس پر تیرے باپ دادا نے قبضہ کیا تھا اور تو اس کو اپنے قبضہ میں لائے گا۔'' (استثنا ۳۰: ۱۔۵)

اس سے واضح ہے کہ ۷۰ء میں بنی اسرائیل کو تکوینی طور پر اس مسجد کی تولیت سے محروم کرنے کا جو فیصلہ کیا گیا تھا، اس کو تشریعی حکم میں تبدیل کر کے یہود کے اس حق کو قطعی اور حتمی طور پر منسوخ کر دینا اللہ تعالیٰ کے پیش نظر نہیں ہے۔

بعض اہل علم کا یہ کہنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد یہود کے حق میں اس وعدے کا پورا ہونا آپ پر ایمان لانے کے ساتھ مشروط ہو گیا تھا اور چونکہ آپ کی طرف سے اتمام حجت کے باوجود وہ ایمان نہیں لائے، اس لیے اس وعدے کے پورا ہونے کا امکان اب ان کے حق میں باقی نہیں رہا،[۱۱] دو وجوہ سے بالکل بے معنی ہے:

ایک تو یہ کہ جب اسلامی شریعت میں یہود کو ایک مذہبی گروہ کے طور پر باقی رہنے اور اپنے مذہب پر پوری آزادی کے ساتھ عمل کرنے کا حق دیا گیا اور ان کے مذہبی مقامات وشعائر کے احترام کی تلقین کی گئی ہے تو ان کو اپنے قبلے سے محروم کرنے کی کیا تک ہے؟ کسی مذہبی گروہ سے یہ کہنا کہ تمھیں اپنے مذہب پر قائم رہنے کا تو پورا پورا حق ہے اور ہماری طرف سے تمھارے مذہبی شعائر ومقامات کو بھی پوری طرح تحفظ حاصل ہوگا، لیکن اگر تم اپنے قبلے کے ساتھ کوئی تعلق باقی رکھنا اور اس میں عبادت کا حق حاصل کرنا چاہتے ہو تو اس کے لیے تمھیں اپنے مذہب سے دست برداری اختیار کر کے ہمارے مذہب میں آنا ہوگا، آخر ایک مذاق نہیں تو اور کیا ہے؟

دوسرے یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اتمام حجت، بدیہی طور پر، صرف جزیرۂ عرب کے یہود پر ہوا تھا نہ کہ پوری دنیا کے یہودیوں پر۔ جزیرۂ عرب کے یہود دنیا کے مختلف خطوں میں پھیلے ہوئے بنی اسرائیل کا صرف ایک حصہ تھے۔ اب یہ بات کیسے معقول اور مبنی بر انصاف ہو سکتی ہے کہ جزیرۂ عرب کے یہود پر اتمام حجت کی بنیاد پر ایشیا، افریقہ اور یورپ کے

---

۱۱ سید سلیمان ندوی، سیرت النبی ۳/ ۲۵۴۔

مختلف خطوں میں پھیلے ہوئے ان سارے یہودیوں پر بھی تنسیخ تولیت کا فیصلہ صادر کر دیا جائے جن پر اتمام حجت تو درکنار، ابھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی خبر بھی نہیں پہنچی تھی؟

۲۔ مسجد اقصیٰ کا ذکر دوسری مرتبہ ہجرت مدینہ کے بعد تحویل قبلہ کے تناظر میں سورۂ بقرہ میں ہوا ہے۔ سورہ بقرہ کے نظم کی روشنی میں دیکھیے تو اللہ تعالیٰ نے یہاں حق تولیت کے حوالے سے مسجد حرام اور مسجد اقصیٰ کے فرق کو بہت نمایاں طریقے سے واضح فرمایا ہے۔ سورۂ بقرہ کے پہلے تہائی حصے میں بنی اسرائیل کے تاریخ کے بعض اہم واقعات کے تذکرہ کے بعد سورہ کے باقی حصے میں ملت ابراہیمی میں مسجد حرام کی حیثیت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشن کے ساتھ اس کے تعلق کو ایک مربوط طریقے سے واضح کیا گیا ہے، چنانچہ بیت اللہ کی ابتدائی تاریخ کے ساتھ بعثت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں سیدنا ابراہیم واسمٰعیل علیہما السلام کی دعا کا تذکرہ[۱۲] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس اصل مشن کو واضح کرتا ہے جس کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔ اسی ضمن میں تحویل قبلہ کا واقعہ بیان کر کے یہ واضح کیا گیا ہے کہ ملت ابراہیمی کے اصل مرکز اور مرجع کی حیثیت مسجد حرام کو حاصل ہے نہ کہ مسجد اقصیٰ کو۔[۱۳] آگے چل کر شرعی احکام وہدایات کے سلسلۂ بیان میں مشرکین کے ساتھ جہاد کا حکم دیا گیا ہے جو اس مرکز توحید کو کفر وشرک کا گڑھ بنائے ہوئے تھے اور اہل توحید کو اس میں داخل ہونے سے روکتے تھے۔[۱۴] احکام وہدایات کے اس سلسلے کے مکمل ہونے کے بعد مسلمانوں میں فتح مکہ کے لیے جہاد کا جذبہ بیدار کرنے کی غرض سے بنی اسرائیل کی تاریخ سے ایک گہری مماثلت رکھنے والا واقعہ ذکر کیا گیا ہے جس میں انھوں نے طالوت اور سیدنا داؤد کی قیادت میں فلسطین کو فتح کیا۔[۱۵] اس کے بعد سورہ کے آخر تک اس جہاد ہی کے تعلق سے انفاق فی سبیل اللہ کے احکام اور اس کے آداب وشرائط کو بیان کیا گیا ہے۔ گویا بیت اللہ کی ابتدائی تاریخ

۱۲؎ آیت ۱۲۹۔

۱۳؎ آیت ۱۴۲ تا ۱۵۰۔

۱۴؎ آیت ۱۹۰ تا ۱۹۴۔

۱۵؎ آیت ۲۴۶ تا ۲۵۱۔

سے لے کر سورہ کے آخر تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ابراہیمی مشن اور اس میں مسجد حرام کی اہمیت ایک مسلسل اور مربوط مضمون کے طور پر بیان ہوئے ہیں۔ اس تناظر میں دیکھ لیجیے، حق تولیت کے حوالے سے صرف مسجد حرام زیر بحث آئی ہے اور اسی کے لیے جہاد وقتال کی ترغیب دی گئی ہے۔ مسجد اقصیٰ کا ذکر ہوا ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشن کے تعلق سے اس کی اہمیت بیان کرنے کے لیے نہیں، بلکہ اس کے برخلاف، یہ واضح کرنے کے لیے کہ اس کو ملت ابراہیمی کے اصل مرکز کی حیثیت حاصل نہیں۔ اس کو عارضی طور پر قبلہ مقرر کرنا محض بعض وقتی مصالح کے تحت تھا، ورنہ مسلمانوں کے لیے قبلے اور مرکز کی حیثیت اول وآخر مسجد حرام کو حاصل ہے اور اسی کو مشرکین کے قبضے سے چھڑا کر توحید کا عالمی مرکز بنا دینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشن کا سب سے بڑا ہدف ہے۔

علاوہ ازیں مسجد اقصیٰ کا ذکر کرتے ہوئے 'قبلتھم' کے الفاظ سے[16] جس طرح اس کے ساتھ یہود کے قلبی تعلق اور وابستگی کو ایک مثبت جذبے کے طور پر نمایاں کیا گیا ہے، وہ بذات خود تنسیخ تولیت کے تصور کے خلاف ایک لطیف اشارے کی حیثیت رکھتا ہے۔

۳۔ اس باب کا سب سے اہم اور صریح بیان، جو حق تولیت کے حوالے سے ان دونوں عبادت گاہوں کے فرق کو غیر مبہم طریقے سے واضح کر دیتا ہے، سورۂ براءۃ میں وارد ہوا ہے۔ سورۂ براءۃ کے بارے میں یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اپنے مخاطبین پر اتمام حجت اور اس کی بنیاد پر ان کے خلاف دار وگیر کے بالکل آخری مرحلے کی سورہ ہے اور اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اسلام کے مخالف تینوں بڑے گروہوں یعنی مشرکین عرب، اہل کتاب اور منافقین کے بارے میں اس حتمی پالیسی کی وضاحت کی گئی ہے جس کی پیروی اس کے بعد مسلمانوں کے لیے ضروری تھی۔ اس پالیسی کا بنیادی ہدف، جیسا کہ آیت ۳۳ میں بیان کیا گیا ہے، اس وعدۂ الٰہی کی تکمیل تھا کہ دین اسلام کو جزیرۂ عرب اور اس کے اطراف میں موجود تمام ادیان پر غالب کر دیا جائے گا۔ گویا ان ہدایات کی نوعیت عبوری نہیں، بلکہ حتمی اور جامع پالیسی کی

---

[16] آیت ۱۴۵۔

ہے جس میں ان حدود (Parameters) کا پوری طرح تعین کر دیا گیا ہے جن سے کسی قسم کا کوئی تجاوز کیے بغیر مسلمانوں کو ان گروہوں کے ساتھ معاملہ کرنا ہوگا۔ اس تناظر میں اب ان ہدایات کا تقابلی جائزہ لیجیے جو مشرکین عرب اور اہل کتاب کے بارے میں اس سورہ میں دی گئی ہیں:

مشرکین کے حوالے سے بیان کردہ پالیسی تو تین نکات پر مبنی ہے:

۱۔ سابقہ معاہدات کی تنسیخ اور نئے معاہدات پر پابندی، حکم دیا گیا ہے کہ چنانچہ جن مشرکین کے ساتھ غیر موقت معاہدے کیے گئے ہیں، اشہر حرم گزرنے کے وہ تمام معاہدے منسوخ ہو جائیں گے، جبکہ مخصوص مدت تک کیے جانے والے معاہدے طے شدہ مدت تک نبھائے جائیں گے، لیکن اس کے بعد کوئی نیا معاہدہ نہیں کیا جائے گا۔[۱۷]

۲۔ اسلام یا تلوار میں سے ایک کا انتخاب، چنانچہ اشہر حرم گزرنے یا معاہدوں کی مدت مکمل ہو جانے کے بعد ان کے ساتھ صلح وسلامتی یا پرامن بقائے باہمی کا معاملہ نہیں ہوگا۔ ان کے پاس ایمان لانے اور یا پھر قتل ہو جانے کے سوا اور کوئی راستہ نہیں۔[۱۸]

۳۔ کعبۃ اللہ کی تولیت اور اس میں عبادت کے حق کی حتمی اور فیصلہ کن تنسیخ اور اس بات کا اعلان کہ مشرکین کو مسجد حرام کی تولیت اور آبادکاری کا کوئی حق نہیں۔ یہ حق اہل ایمان کو حاصل ہے[۱۹]۔ اسی حکم کی ایک فرع یہ ہے کہ ۹ ہجری کے بعد ان کو حج کے لیے یا ایک رائے کے مطابق، مطلقاً کسی بھی حالت میں، مسجد حرام میں داخل ہونے کی اجازت نہیں۔[۲۰]

اس کے برخلاف اہل کتاب کے بارے میں بیان کردہ پالیسی صرف ایک نکتے تک محدود ہے، یعنی یہ کہ ان کے ساتھ قتال کر کے ان کو سیاسی لحاظ سے مطیع اور ذلت کے ساتھ جزیہ دینے پر مجبور کر دیا جائے۔[۲۱] اس ایک نکتے پر اکتفا کرنا اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ اس سے پہلے مشرکین

---

۱۷ آیات ۱ تا ۴۔

۱۸ آیت ۵۔

۱۹ آیت ۱۷۔

۲۰ آیت ۲۸۔

کے بارے میں دی جانے والی باقی ہدایات یعنی معاہدات پر پابندی، ایمان نہ لانے کی صورت میں قتل عام، اور خانۂ خدا کے حق تولیت کی تنسیخ کا اطلاق اہل کتاب پر نہیں ہوتا۔

یہاں یہ نکتہ پیش کیا جا سکتا ہے کہ سورۂ براءۃ کی اس آیت میں یہود کے حق تولیت کی تنسیخ کا ذکر نہ ہونے سے اس حکم کی بالکلیہ نفی لازم نہیں آتی، لیکن یہ بات سورۂ براءۃ کے نظم پر عدم تدبر اور زبان و بیان کے اسالیب سے ناواقفیت کا نتیجہ ہوگی۔ چنانچہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں سورۂ براءۃ میں اختیار کیے جانے والے اس اسلوب کی وضاحت کر دی جائے جس پر ہمارا استدلال مبنی ہے۔

سورہ کے نظم کو بیک نظر سامنے لائیے تو معلوم ہوگا کہ اس کے مضامین واضح طور پر تین حصوں میں تقسیم ہیں:

۱۔ آیت ۱ سے آیت ۲۸ تک مشرکین کی فرد جرم اور ان پر نافذ کردہ سزا کی مختلف دفعات زیر بحث آئی ہیں۔

۲۔ آیت ۲۹ سے آیت ۳۵ تک اہل کتاب کے جرائم اور ان سے متعلق پالیسی کی وضاحت کی گئی ہے۔

۳۔ چونکہ مذکورہ دونوں گروہوں کے ساتھ جہاد و قتال کا حکم دیا گیا ہے، اس لیے آیت ۳۸ سے سورہ کے آخر تک مسلمانوں کو جہاد و قتال کی ترغیب نیز کمزور مدعین ایمان اور منافقین کے جہاد سے اعراض اور اس پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے زجر و توبیخ کے مضامین بیان ہوئے ہیں۔

نظم کا سب سے نمایاں پہلو یہ ہے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ کو مشرکین اور اہل کتاب کے بارے میں، ان کے جرم کی نوعیت کے لحاظ سے، الگ الگ ہدایات دینا مطلوب تھا، اس لیے اس نے ان کے احکام میں فرق کو واضح کرنے کے لیے 'تقابل' کے اسلوب میں انھیں بالترتیب دو الگ الگ اور متوازی گروہوں کے طور پر ذکر کیا ہے۔ امام رازی اس اسلوب کی معنویت کو واضح کرتے ہوئے

۲۱؎ ۲۹:۹۔

لکھتے ہیں:

اعلم انه تعالٰی لما ذکر حکم المشرکین فی اظهار البراءۃ عن عهدهم وفی اظهار البراءۃ عنهم فی انفسهم وفی وجوب مقاتلتهم وفی تبعیدهم عن المسجد الحرام واورد الاشکالات التی ذکروها واجاب عنها بالجوابات الصحیحة ذکر بعده حکم اهل الکتاب وهو ان یقاتلوا الی ان یعطوا الجزیة	”جان لو کہ اللہ تعالیٰ نے جب مشرکین کے بارے میں یہ احکام بیان کر دیے کہ ان کے ساتھ کیے گئے معاہدے منسوخ ہیں، ان کی جانوں کو کوئی امان حاصل نہیں، ان کے ساتھ لڑنا فرض ہے اور یہ کہ انھیں مسجد حرام سے دور کر دیا جائے، اور ان اشکالات کا ذکر کر کے جو انھوں نے وارد کیے تھے، ان کے ٹھیک ٹھیک جواب بھی دے دیے تو اس کے بعد اہل کتاب کے بارے میں یہ حکم دیا کہ ان سے لڑائی کی جائے یہاں تک کہ وہ جزیہ دینے پر آمادہ ہو جائیں۔
والمقصود تمییزهم من المشرکین فی الحکم لان الواجب فی المشرکین القتال او الاسلام والواجب فی اهل الکتاب القتال او الاسلام او الجزیة (التفسیر الکبیر، ۱۰/ ۲۷۔۳۰)	اس اسلوب کا مقصد یہ ہے کہ ان کے اور مشرکین کے حکم میں فرق کو واضح کیا جائے، کیونکہ مشرکین کے بارے میں حکم یہ ہے کہ وہ اسلام لے آئیں ورنہ ان سے قتال کیا جائے گا، جبکہ اہل کتاب کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ جزیہ ادا کر دیں (اور اپنے مذہب پر قائم رہیں)۔“

مختلف افراد اور صورتوں کے احکام میں فرق کو تقابل کے اس اسلوب میں واضح کرنے کا بلاغت کے اعتبار سے ایک نمایاں فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اس میں تکرار کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ چنانچہ اگر ایک صورت میں کسی حکم کا اثبات اور دوسری صورت میں اس کی نفی مقصود ہو تو ایک جگہ اس

کا ذکر کر کے دوسری جگہ سکوت اختیار کر لینا ہی وہاں اس کی نفی کی دلیل بن جاتا ہے اور صراحتاً اس کی نفی کرنے کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ مثال کے طور پر کوئی عدالت اگر کسی فوج داری مقدمے میں دو ملزموں کو سزا سناتے ہوئے یہ قرار دے کہ ان میں سے ایک مجرم کو پھانسی پر چڑھا دیا جائے، اس کی املاک و جائیداد ضبط کر لی جائے اور اس سے دس لاکھ روپے جرمانہ وصول کیا جائے، جبکہ دوسرے مجرم کی سزا میں صرف یہ بات بیان کرے کہ اس سے پانچ لاکھ روپے جرمانہ وصول کیا جائے تو کسی عاقل کو یہ بات سمجھنے میں کوئی تردد نہیں ہوگا کہ پھانسی پر چڑھانے اور املاک و جائیداد کی ضبطی کا جو حکم پہلے مجرم کے لیے دیا گیا ہے، دوسرا مجرم اس سے مستثنیٰ ہے، اس لیے کہ تقابل کے اسلوب میں ایک کے لیے کسی سزا کا ذکر کرنا اور دوسرے کے لیے نہ کرنا اس استثنا کی قطعی دلیل ہے۔ اس اسلوب میں عدم ذکر سے مقصود ہی عدم حکم کو واضح کرنا ہوتا ہے۔ ایسے موقع پر اگر کوئی شخص یہ کہے کہ عدم ذکر سے عدم حکم لازم نہیں آتا تو ظاہر ہے کہ یہ صریح جہالت پر مبنی استدلال ہوگا۔

خود قرآن و حدیث میں اس اسلوب کی نہایت واضح مثالیں موجود ہیں۔ مثال کے طور پر سورۂ نساء کی آیت ۹۲ میں قتل خطا کی مختلف صورتوں کے احکام بیان کرتے ہوئے قرآن مجید نے فرمایا ہے:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَّقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَّصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيْثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ	”کسی مومن کے لیے روا نہیں کہ وہ دوسرے مومن کو قتل کر دے، الا یہ کہ غلطی سے ایسا ہو جائے۔ جو شخص کسی مومن کو بلا ارادہ مار ڈالے تو اس پر لازم ہے کہ وہ ایک مسلمان غلام کو آزاد کرے اور مقتول کے عزیزوں کو دیت ادا کرے، الا یہ کہ وہ معاف کر دیں۔ اور اگر مقتول کا تعلق کسی دشمن قوم سے ہے اور وہ خود مومن تھا تو قاتل

وَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤۡمِنَةٍ.	کے ذمے صرف ایک مومن غلام کو آزاد کرنا ہے۔ اور اگر اس کا تعلق ایسی قوم سے ہے جس کے ساتھ تمھارا عہد و پیمان ہے تو پھر اس کے عزیزوں کو دیت بھی ادا کی جائے اور ایک مسلمان غلام کو بھی آزاد کیا جائے۔''

یہاں قتل خطا کی تین صورتیں بیان ہوئی ہیں: ایک یہ کہ مقتول دارالاسلام کا باشندہ ہو۔ دوسری یہ کہ وہ کسی ایسی غیر مسلم قوم کا فرد ہو جس کے ساتھ مسلمانوں کا کوئی معاہدہ نہیں۔ تیسری یہ کہ اس کا تعلق کسی ایسی غیر مسلم قوم سے ہو جس کے ساتھ مسلمانوں کا معاہدہ ہے۔ پہلی اور تیسری صورت میں اللہ تعالیٰ نے کفارۂ قتل میں دو چیزیں لازم قرار دی ہیں، ایک دیت کی ادائیگی اور دوسرے ایک مومن غلام کو آزاد کرنا، جبکہ دوسری صورت میں صرف ایک چیز کا ذکر کیا ہے یعنی ایک مسلمان غلام کی آزادی۔ یہاں دیکھ لیجیے، اس صورت میں دیت کا ذکر نہ کرنا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ اس صورت میں دیت کی ادائیگی لازم نہیں۔

اسلوب کی اس وضاحت کے بعد اب اس کی روشنی میں سورۂ براءۃ کی زیر بحث آیات کا مطالعہ کیجیے تو صاف واضح ہوگا کہ مشرکین کے بارے میں تین نکاتی پالیسی بیان کرنے کے بعد اہل کتاب کے بارے میں صرف ایک حکم یعنی جزیہ کی ادائیگی تک قتال پر اکتفا کرنے کا مقصد اس کے سوا کچھ نہیں ہوسکتا کہ معاہدات پر پابندی، قتل عام اور خانۂ خدا کے حق تولیت کی تنسیخ کے جو احکام مشرکین کے لیے بیان کیے گئے ہیں، اہل کتاب ان کے دائرۂ اطلاق سے خارج ہیں۔

یہی حقیقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث سے بھی واضح ہوتی ہے۔ آپ نے اپنے متعدد ارشادات میں مسجد اقصیٰ کے اس مقام و مرتبہ پر روشنی ڈالی ہے جو اسے اسلامی شریعت میں حاصل ہے۔ مثلاً آپ نے فرمایا کہ یہ دنیا کی ان تین مقدس ترین عبادت گاہوں میں سے ایک ہے جن میں عبادت کے لیے انسان کو باقاعدہ سفر کر کے جانا چاہیے:

لا تشد الرحال الا الی ثلاثة	''سامان سفر صرف تین مساجد کے لیے
مساجد: المسجد الحرام،	باندھا جائے مسجد حرام، مسجد اقصیٰ اور میری
والمسجد الاقصی،	مسجد۔''
ومسجدی. (بخاری، رقم ۱۱۸۹)	

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے مروی ایک روایت کے مطابق آپ نے اس میں نماز پڑھنے کا ثواب عام مساجد سے ڈھائی سو گنا زیادہ بیان فرمایا۔[۲۲]

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کی ایک روایت کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے بیت المقدس کی تعمیر کی تکمیل کے موقع پر اللہ تعالیٰ سے دعا کی تھی کہ جو شخص بھی مسجد اقصیٰ میں نماز پڑھنے کے ارادے سے آئے، وہ یہاں سے اس طرح گناہوں سے پاک ہو کر جائے جیسے بچہ ماں کے پیٹ سے پیدا ہوتا ہے۔[۲۳] پھر فرمایا کہ مجھے امید ہے کہ اللہ نے ان کی یہ دعا قبول فرما لی ہوگی۔[۲۴]

اس باب میں آپ سے منقول تمام ارشادات اسی نوعیت کے ہیں اور ان میں کہیں بھی مسجد اقصیٰ کی تولیت کی قانونی وشرعی حیثیت کو زیر بحث نہیں لایا گیا۔ اول تو یہ معاملہ اپنی اہمیت ہی کے لحاظ سے اس کا متقاضی تھا کہ آپ از خود اس ضمن میں کوئی واضح حکم صحابہ کو دے دیتے، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ آپ نے بعض مناسب مواقع پیدا ہونے پر بھی اس حوالے سے صحابہ کو کوئی ہدایت نہیں دی۔ مثال کے طور پر غزوۂ تبوک کے موقع پر آپ نے صحابۂ کرام کو یہ خوش خبری دی کہ آپ کی وفات کے بعد بیت المقدس مفتوح ہوگا۔[۲۵] یہ موقع ایسا تھا کہ اگر مسجد اقصیٰ کی حیثیت میں شرعی نوعیت کی کوئی تبدیلی پیش نظر ہوتی تو اس کے حوالے سے واضح ہدایت دے دینا مناسب تھا۔ اسی

۲۲؎ مستدرک حاکم، ۴/۵۰۹۔

۲۳؎ نسائی، رقم ۶۹۴۔

۲۴؎ ابن ماجہ، رقم ۱۴۰۸۔

۲۵؎ بخاری، رقم ۳۱۷۶۔

طرح اپنے مرض وفات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو جو بعض اہم وصیتیں کیں، ان میں سے ایک خاص طور پر اہل کتاب کے بارے میں تھی۔ آپ نے فرمایا کہ جزیرۂ عرب میں، جسے اسلام کے مرکز کی حیثیت حاصل ہے، دو دین اکٹھے نہیں ہو سکتے، اس لیے یہود ونصاریٰ کو یہاں سے نکال دیا جائے[۲۶]۔ یہ موقع بھی مسجد اقصیٰ کے بارے میں نئی ہدایات دینے کے لیے بالکل موزوں تھا، لیکن آپ نے اس حوالے سے اشارۃً بھی کوئی بات ارشاد نہیں فرمائی۔

سطور بالا میں ہم نے جو بحث کی ہے، اس سے یہ بات تو بالکل مبرہن ہو جاتی ہے کہ ملت ابراہیمی سے انحراف کی مماثلت کے باوجود قرآن مجید نے خانۂ خدا کی تولیت کے حوالے سے مشرکین اور یہود کے ساتھ ایک جیسا معاملہ نہیں کیا، تاہم ہمارا خیال ہے کہ اس فرق کی نظری اور عملی حکمتوں کی وضاحت کے بغیر یہ بحث، غالباً، مکمل نہیں ہوگی۔ ذیل میں ہم ان متعلقہ نکات کی تفصیل کریں گے جن کی طرف ہم نے اصل تحریر میں محض اشارہ کر دینے پر اکتفا کی تھی۔

ہماری رائے میں بیت الحرام سے مشرکین بنی اسماعیل کے حق تولیت کی تنسیخ کے حکم کو محیط تین پہلو ایسے ہیں جو مسجد حرام اور مسجد اقصیٰ کے مابین قرآن مجید کے قائم کردہ مذکورہ امتیاز کے لیے بنیاد کی حیثیت رکھتے ہیں:

ایک، ملت ابراہیمی میں کعبۃ اللہ کا مقام اور حیثیت،

دوسرے، ملت ابراہیمی سے بنی اسماعیل کے انحراف کی نوعیت،

اور تیسرے، مشرکین بنی اسماعیل پر اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ عذاب کی نوعیت۔

پہلے نکتے کو لیجیے:

'مسجد حرام' وہ سب سے پہلا گھر ہے جسے خداے واحد کی عبادت کے لیے اس سرزمین پر تعمیر کیا گیا۔ اس کی تعمیر ملت ابراہیمی کے بانی سیدنا ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام نے خود کی اور اس کے اندر نماز، اعتکاف، قربانی اور حج جیسی عبادات کے تمام رسوم بھی انھوں نے اللہ کی رہنمائی میں خود

۲۶؎ موطا الامام مالک، رقم ۱۳۸۷، ۱۳۸۸۔ مسند احمد بن حنبل، رقم ۲۰۱، ۱۶۹۱۔

متعین فرمائے۔ اللہ تعالیٰ نے اس عبادت گاہ کو آل ابراہیم کے لیے ایک روحانی مرکز اور مرجع قرار دیا اور اللہ تعالیٰ ہی کے حکم سے سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے دور ونزدیک علاقے کے لوگوں کو سفر کر کے اس میں حاضر ہونے اور مختلف عباداتی رسوم ادا کرنے کی دعوت دی[۲۷]۔ ملت ابراہیمی کی اساس پر بننے والی دنیا کی تمام عبادت گاہوں کی اصل اور ان کے قبلہ کی حیثیت اسی مسجد کو حاصل ہے۔ مولانا حمید الدین فراہی کی تحقیق کے مطابق بنی اسرائیل کے عارضی قبلہ یعنی 'خیمۂ اجتماع' اور مستقل قبلہ یعنی 'مسجد اقصیٰ'، دونوں کو 'مسجد حرام' کے تابع قرار دے کر ان کے نقشۂ تعمیر میں یہ بات ملحوظ رکھی گئی تھی کہ ان کا رخ جنوب یعنی مکہ مکرمہ کی جانب ہو۔ خیمۂ اجتماع اور مسجد اقصیٰ کے مقدس ترین مقام یعنی 'قدس الاقداس' کا رخ بھی جنوب کی جانب تھا۔ علاوہ ازیں یہود کو یہ حکم تھا کہ ان کی بڑی قربانیوں کا رخ بھی جنوب ہی کی طرف ہونا چاہیے[۲۸]۔ خود انبیاے بنی اسرائیل کی وابستگی بھی مسجد حرام کے ساتھ باقاعدہ قائم رہی، چنانچہ سیدنا موسیٰ اور سیدنا یونس علیہما السلام کے بارے میں تو مستند روایات میں یہ ذکر ہے کہ وہ بیت اللہ کے حج کے لیے حاضر ہوئے[۲۹]، جبکہ بعض غیر مستند روایات یہ بھی بتاتی ہیں کہ بیت اللہ کی تعمیر کے بعد دنیا میں کوئی نبی ایسا نہیں گزرا جو اس کی زیارت و طواف کے لیے حاضر نہ ہوا ہو[۳۰]۔ گویا اللہ تعالیٰ کی اسکیم میں یہ بات روز اول سے طے شدہ تھی کہ

---

۲۷ الحج: ۲۶۔ ۳۷

۲۸ 'ذبیح کون ہے؟'، ۳۵۔ ۳۷۔

۲۹ مسلم، رقم ۴۲۱۔ مسند احمد (رقم ۱۹۶۳) کی ایک روایت میں ہود اور صالح علیہما السلام کا بھی ذکر ہے۔

۳۰ ازرقی، اخبار مکۃ، ۱/ ۷۲۔

سیدنا داؤد علیہ السلام نے درج ذیل مزمور میں حج بیت اللہ ہی کی آرزو اور تمنا کا اظہار کیا ہے:

''اے لشکروں کے خداوند!

تیرے مسکن کیا ہی دلکش ہیں!

میری جان خداوند کی بارگاہوں کی مشتاق ہے بلکہ گداز ہو چلی۔

میرا دل اور جسم زندہ خدا کے لیے خوشی سے للکارتے ہیں۔

توحید کی دعوت کو عالمی سطح پر پھیلانے کے لیے مرکز کی حیثیت اسی عبادت گاہ کو حاصل ہوگی۔ چنانچہ اس کی تولیت بنی اسمٰعیل کے سپرد کی گئی جن میں، سیدنا ابراہیم واسماعیل علیہما السلام کی دعا کے مطابق، اس آخری پیغمبر کو مبعوث ہونا تھا جو ملت ابراہیمی کی دعوت توحید کو آل ابراہیم کے محدود دائرے سے نکال کر اقوام عالم تک پہنچانے کے سلسلے کی تجدید فرمائے۔ قرآن مجید نے بیت اللہ کی تاریخ کے یہ تمام پہلو نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیے ہیں۔

اس کے برعکس مسجد اقصیٰ کی حیثیت محض بنی اسرائیل کے قومی قبلہ اور مرکز عبادت کی تھی۔ مسجد حرام کے بالکل برعکس، دعوت توحید کے عالمی سطح پر ابلاغ میں اس مسجد کا کوئی بنیادی کردار نہ اللہ تعالیٰ کی اسکیم میں مقرر کیا گیا تھا، نہ اس کے بنانے والوں کے ذہن میں اس کا کوئی تصور موجود تھا اور نہ عملاً اس کو ایسا کوئی مقام تاریخ میں کبھی حاصل ہوا۔ مولانا قاری محمد طیب اس نکتے کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

اے لشکروں کے خداوند! اے میرے بادشاہ اور میرے خدا!
تیرے مذبحوں کے پاس گوریا نے اپنا آشیانہ اور ابابیل نے اپنے لیے گھونسلا بنالیا
جہاں وہ اپنے بچوں کو رکھے۔
مبارک ہیں وہ جو تیرے گھر میں رہتے ہیں۔
وہ سدا تیری تعریف کریں گے۔ (سلاہ)
مبارک ہے وہ آدمی جس کی قوت تجھ سے ہے۔
جس کے دل میں صیون کی شاہراہیں ہیں۔
وہ وادی بکہ سے گزر کر اسے چشموں کی جگہ بنالیتے ہیں۔
بلکہ پہلی بارش اسے برکتوں سے معمور کر دیتی ہے۔

....

کیونکہ تیری بارگاہوں میں ایک دن ہزار سے بہتر ہے۔
میں اپنے خدا کے گھر کا دربان ہونا
شرارت کے خیموں میں بسنے سے زیادہ پسند کروں گا۔'' (زبور ۸۴: ۱-۱۰)

''حق تعالیٰ کی حکمت وقدرت کا کرشمہ تھا کہ یہ دعوت گو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانۂ خیر وبرکت میں عرفی اور تبلیغی انداز سے پوری دنیا تک نہ پہنچ سکی لیکن حکمت الٰہی نے انھیں کے ذریعہ اس دعوت کو ایک خاص تکوینی انداز سے عالم گیر بنا دینے کی صورت انھی کے ہاتھوں سے قائم فرما دی اور وہ یہ کہ انھوں نے بامر خداوندی اس دنیا میں وہ مرکز رشد وہدایت قائم فرما دیا جو اس دعوت عامہ کے لیے مرکز نشر واشاعت اور مرکز توحید واتحاد بننے والا تھا۔ اور وہ کعبۂ مقدسہ تھا جس کی تعمیر کا انھیں امر دیا گیا اور اس طرح اس دعوت کے عموم کی اساس وبنیاد قائم ہوگئی۔ دوسرا مرکز آپ ہی نے فلسطین میں (ارض مقدسہ میں) قائم فرمایا یعنی مسجد اقصیٰ کی بنیاد ڈالی تاکہ بنی اسرائیل ملت ابراہیمی سے ہٹنے نہ پائیں۔ اور اگر وہ اسے آگے نہ بھی بڑھا سکیں تو کم سے کم اس عبادت گاہ کی بدولت خود تو اس ملت پر جمے رہیں اس لیے مسجد اقصیٰ کی خدمت اور تولیت ان ہی کی اولاد میں بنی اسرائیل کے حصہ میں آئی جو فلسطین میں آباد ہوئے۔ مگر یہ اک حقیقت ہے کہ حضرت خلیل اللہ کو اس دعوت ابراہیمی یا ملت ابراہیمی کو عالمی انداز سے پھیلانے کی جو توقعات بیت اللہ کے راستے سے حجاز مقدس اور بنی اسماعیل سے قائم ہوئیں، وہ مسجد اقصیٰ کے راستے فلسطین میں بنی اسرائیل سے قائم نہیں ہوئیں۔ یعنی ان کے ذہن مبارک میں حقیقی مرکز ارشاد وہدایت کعبہ مقدس تھا، مسجد اقصیٰ نہ تھی۔''

(مقامات مقدسہ اور اسلام کا اجتماعی نظام، ۲ے، ۷۳)

''کعبہ واقصیٰ کو برکت وہدایت کا گھر بھی ایک ہی انداز سے بتایا گیا۔ فرق اتنا ہے کہ کعبہ کی برکت وہدایت 'ھدی للعالمین' سے عالم گیر بتلائی گئی جس سے برکت وہدایت کی لاتحدیدی نمایاں ہے، اور اقصیٰ کی برکت وہدایت کے ساتھ 'الذی بارکنا حولہ' فرمایا گیا جس میں ہمہ گیری کا ذکر نہیں بلکہ ماحول کی قید سے مقامیت عیاں ہے۔'' (ایضاً، ۳۶۰)

دونوں عبادت گاہوں کے مقام اور حیثیت میں یہ فرق اسلامی شریعت کے احکام میں بھی پوری طرح نمایاں ہے:

o مسجد حرام کو تو اسلامی شریعت میں نماز کے لیے قبلہ بھی مقرر کیا گیا ہے اور حج اور قربانی جیسی عبادات کے لیے مرکز بھی، جبکہ مسجد اقصیٰ کو ان میں سے کوئی ایک شرف بھی حاصل نہیں۔ اس ایک

فرق کے سوا کہ اس میں عبادت کا ثواب عام مساجد سے ڈھائی سو گنا زیادہ ہے، اس میں اور باقی مساجد میں درجے یا احکام کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں۔

o مسجد حرام کے ارد گرد ایک مخصوص علاقے کو، اسی خصوصی حیثیت کی وجہ سے، شریعت میں 'حرم' کی حیثیت حاصل ہے جہاں مخصوص پابندیوں کا اہتمام لازمی ہے اور جس میں غیر مسلموں کا قیام عارضی وجوہ کے علاوہ جائز نہیں، جبکہ مسجد اقصیٰ اور اس کے ارد گرد علاقے کو اس طرح کا کوئی خصوصی امتیاز حاصل نہیں۔

o مسجد حرام کے مقام و مرتبہ، اس کی خصوصی حیثیت اور اس میں عبادت کی فضیلت سے، ظاہر ہے، کوئی مسلمان ناواقف نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ قرآن وسنت کے نصوص اور دین کے تواتر عملی سے یہ چیز کسی شک وشبہے کے بغیر ثابت ہے۔ اس کے برخلاف مسجد اقصیٰ میں عبادت کے اجر وثواب کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ کے سامنے محض انفرادی طور پر کیا۔ آپ کا یہ ارشاد امت تک تواتر کے طریقے سے نہیں، بلکہ اخبار آحاد کے ذریعے سے نقل ہوا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض اکابر صحابہ بھی اس مسجد کی کسی خصوصی فضیلت اور اہمیت سے آشنا نہیں تھے۔ حضرت حذیفہ کی رائے یہ تھی کہ رسول اللہ نے سفر اسرا کے موقع پر مسجد اقصیٰ میں نماز ادا نہیں کی تھی، کیونکہ اگر آپ یہاں نماز ادا کرتے تو مسلمانوں پر بھی اس میں نماز ادا کرنا اسی طرح لازم کر دیا جاتا، جیسا کہ مسجد حرام میں لازم کیا گیا ہے۔[۱۳۱] اسی بنیاد پر انھوں نے فرمایا کہ اگر میں سفر کرتے ہوئے بیت المقدس سے ایک یا دو فرسخ کے فاصلے پر پہنچ جاؤں تو بھی میں وہاں نہیں جاؤں گا اور نہ وہاں جانا مجھے پسند ہے۔ حضرت سعد نے فرمایا کہ مسجد قبا میں نماز پڑھنا مجھے بیت المقدس میں نماز پڑھنے سے زیادہ محبوب ہے۔ حضرت ابوذر غفاری کا ارشاد ہے کہ کسی سرخ ٹیلے پر نماز پڑھ لینا مجھے بیت المقدس میں نماز پڑھنے سے زیادہ پسند ہے۔ حضرت علی کے پاس ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ میں نے بیت المقدس کے ارادے سے ایک اونٹ خریدا ہے اور سامان سفر تیار کر رکھا ہے۔ آپ نے اس سے کہا، اپنا اونٹ بیچ دو اور اس مسجد یعنی مسجد کوفہ میں نماز ادا کر لو، کیونکہ مسجد حرام اور

۱۳۱؎ ترمذی، رقم ۳۱۴۷۔

مسجد نبوی کے بعد مجھے یہ مسجد سب سے زیادہ محبوب ہے۔[۳۲]

o روایات کی رو سے عبادت کی نیت سے باقاعدہ سفر کر کے جانا تو ان دونوں عبادت گاہوں کی طرف مشروع ہے، لیکن اگر آدمی مسجد حرام یا مسجد نبوی میں نماز ادا کر سکتا ہو تو مسجد اقصیٰ کے سفر کی منت مان لینے کے باوجود اس کو پورا کرنا لازم نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن ایک شخص سے، جس نے بیت المقدس میں نماز پڑھنے کی نذر مانی تھی، فرمایا کہ تم یہیں مسجد حرام میں نماز پڑھ لو، تمھاری منت پوری ہو جائے گی۔[۳۳] اسی طرح ام المومنین سیدہ میمونہ رضی اللہ عنہا نے ایک خاتون کو، جو بیت المقدس کے سفر کے لیے تیار تھی، روک دیا اور فرمایا کہ یہیں مسجد نبوی میں نماز ادا کر لو۔[۳۴]

دونوں عبادت گاہوں کے درجے اور احکام میں پائے جانے والے ان اصولی اور فروعی فروق کو حق تولیت کے معاملے میں کسی طرح سے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، بلکہ وہ اس پر بھی نہایت گہرے طور سے اثر انداز ہوتے ہیں۔ مسجد حرام کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت خاصہ اور بعثت عامہ، دونوں کے مقاصد اور اہداف کے مرکز ومحور کی حیثیت حاصل تھی۔ آپ کی بعثت خاصہ بنی اسماعیل کی طرف ہوئی تھی اور آپ کا اصل مشن بنی اسماعیل میں توحید کا احیا اور شرک کی بیخ کنی تھا۔ بعثت عامہ کے لحاظ سے آپ کی ذمہ داری یہ تھی کہ ابراہیمی مرکز توحید کو اپنی اصل حیثیت میں بحال کر کے سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے مشن کا عالمی سطح پر احیا فرما دیں۔ چونکہ اس مرکز یعنی مسجد حرام پر مشرکین قابض تھے اور ان کے قبضے سے اس کو واگزار کرائے بغیر ان دونوں بعثتوں کے اہداف کی تکمیل کی کوئی صورت ممکن نہیں تھی، اس لیے مشرکین کے حق تولیت کا ابطال اس سارے معاملے میں ایک ناگزیر اقدام کی حیثیت رکھتا تھا۔ اس کے مقابلے میں اس طرح کی کوئی اہمیت، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشن کے حوالے سے، مسجد اقصیٰ کو حاصل نہیں تھی، چنانچہ اس کے حق

۳۲؎ مصنف ابن ابی شیبہ ۲/ ۳۷۳، ۳۷۴۔

۳۳؎ ابوداؤد، رقم: ۳۳۰۵، ۳۳۰۶۔

۳۴؎ مسلم، رقم: ۳۳۸۳۔

تولیت سے یہود کو محروم کرنے کا کوئی عملی محرک اور ضرورت بھی موجود نہیں تھی۔

اب دوسرے نکتے کو لیجیے:

آل ابراہیم کی دونوں شاخیں، جیسا کہ اوپر واضح ہوا، ملت ابراہیمی کی اصل تعلیمات وہدایات سے منحرف ہو گئی تھیں، تاہم دونوں گروہوں کے انحراف میں ایک واضح فرق تھا۔ بنی اسمٰعیل کا انحراف تو، جیسا کہ قرآن مجید کے نصوص سے واضح ہے، یہ تھا کہ وہ ملت ابراہیمی کی اصل اساس یعنی توحید ہی کے صاف منکر ہو چکے تھے اور 'شرک' کو باقاعدہ اعتراف واقرار کے ساتھ بطور مذہب اختیار کر چکے تھے۔ وہ ایک 'الٰہ' کی نہیں، بلکہ متعدد 'آلہہ' کی عبادت کے قائل تھے اور صرف خداے واحد کی عبادت کا تصور ان کے لیے اچنبھے کا باعث تھا:

إِنَّهُمْ كَانُوْٓا إِذَا قِيْلَ لَهُمْ لَآ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ يَسْتَكْبِرُوْنَ. وَيَقُوْلُوْنَ أَئِنَّا لَتَارِكُوْٓا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُوْنٍ. (الصافات ۳۷: ۳۵-۳۶)

''ان سے جب کہا جاتا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں تو یہ ناک بھوں چڑھاتے ہیں اور کہتے ہیں، کیا ہم ایک دیوانے شاعر کے کہنے پر اپنے معبودوں کو چھوڑ دیں؟''

أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلٰهًا وَّاحِدًا إِنَّ هٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ. (ص ۳۸: ۵)

''کیا اس (پیغمبر) نے سب خداؤں کی جگہ ایک ہی خدا کو مان لیا؟ یہ تو ایک بڑی ہی انوکھی بات ہے۔''

ان کے 'شرک' کے اسی پہلو کو قرآن مجید نے 'شاھدین علی انفسھم بالکفر' کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے۔ مولانا اصلاحی اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

''کفر سے مراد یہاں ان کا شرک ہی ہے۔ شرک کو کفر سے تعبیر کر کے دین کی یہ حقیقت واضح کی گئی ہے کہ شرک کے ساتھ خدا کو ماننا بالکل اس کے نہ ماننے کے ہم معنی ہے۔ خدا کا ماننا صرف وہ معتبر ہے جو توحید کے ساتھ ہو، بالخصوص اس شرک کے ساتھ تو ایمان باللہ کے جمع ہونے کا کوئی امکان ہی نہیں ہے جس کا کھلم کھلا اقرار و اظہار ہو۔ مشرکین عرب کے متعلق یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ ان کے ہاں شرک کی نوعیت یہ نہیں تھی کہ ان کے کسی قول یا عمل سے شرک

ایک لازمی نتیجہ کے طور پر پیدا ہوتا ہو بلکہ شرک کو بطور دین اور عقیدہ کے انھوں نے اختیار کیا تھا۔ یہ ان کے تصور الوہیت کا ایک غیر منفک حصہ تھا۔'' (تدبر قرآن ۵۴۹/۳، ۵۵۰)

اس کے برخلاف اہل کتاب یعنی یہود ونصاریٰ بے شمار اعتقادی اور عملی گمراہیوں میں مبتلا ہونے اور بہت سے مشرکانہ تصورات واعمال سے آلودہ ہونے کے باوجود اصولی طور پر 'توحید' ہی کے علم بردار تھے اور اپنے مشرکانہ تصورات واعمال کو مختلف تاویلات کے ذریعے سے 'توحید' کے منافی تصور نہیں کرتے تھے۔ اسی وجہ سے قرآن مجید نے مسلمانوں اور اہل کتاب کے مابین 'توحید' کو ایک مشترک اساس کے طور پر تسلیم کیا اور اسی کی بنیاد پر انھیں اپنے مشرکانہ تصورات واعمال کو چھوڑ دینے کی دعوت دی:

يَآ أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلٰى كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللّٰهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهٖ شَيْئًا وَّلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ. (آل عمران ۳: ۶۴)	''اے اہل کتاب، آؤ اس بات کی طرف جو ہمارے اور تمھارے مابین یکساں مسلم ہے، یعنی یہ کہ ہم نہ اللہ کے سوا کسی کی عبادت کریں، نہ کسی کو اس کے ساتھ شریک ٹھہرائیں اور نہ ہم میں سے کچھ لوگ دوسرے لوگوں کو اللہ کے سوا رب بنا لیں۔''

مولانا امین احسن اصلاحی اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اہل کتاب آسمانی صحیفوں کے حامل ہونے کے سبب سے توحید کی تعلیم سے اچھی طرح آشنا بھی تھے اور اس کے علم بردار ہونے کے مدعی بھی۔ ان کے صحیفوں میں نہایت واضح الفاظ میں توحید کی تعلیم موجود تھی۔ انھوں نے اگر شرک اختیار کیا تھا تو اس وجہ سے نہیں کہ ان کے دین میں شرک کے لیے کوئی گنجایش تھی بلکہ اپنے نبیوں اور صحیفوں کی تعلیمات کے بالکل خلاف محض بدعت کی راہ سے انھوں نے یہ چیز اختیار کی اور پھر متشابہات کی پیروی کرتے ہوئے، جیسا کہ ہم اوپر اشارہ کر آئے ہیں، اس کے حق میں الٹی سیدھی دلیلیں گھڑنے کی کوشش کی۔ قرآن نے ان کو دعوت دی کہ یہ بات ہمارے اور تمھارے درمیان یکساں مسلم ہے کہ اللہ کے سوا نہ کسی کی

بندگی کی جائے، نہ اس کا کسی کو ساجھی ٹھہرایا جائے اور نہ ہم میں سے کوئی ایک دوسرے کو رب ٹھہرائے، پھر اس مسلم و مشترک حقیقت کے برخلاف تم نے خدا کی عبادت میں دوسروں کو شریک کیوں بنا رکھا ہے اور اپنے احبار و رہبان اور فقیہوں صوفیوں کو اربابا من دون اللّٰہ کا درجہ کیوں دے دیا؟'' (تدبر قرآن ۲/۱۱۲)

چنانچہ قرآن مجید نے دونوں گروہوں کے انحراف و گمراہی کو واضح کرتے ہوئے یہ بات تو واشگاف انداز میں بیان فرمائی کہ سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ نسبت قائم کرنے اور ان کی ملت پر عمل پیرا ہونے کے دعوے میں دونوں گروہ جھوٹے ہیں، لیکن انحراف کی نوعیت میں مذکورہ فرق کی بنا پر دونوں کے ساتھ عملی معاملہ میں چند واضح امتیازات بھی قائم کر دیے:

۱۔ ایک یہ کہ وہ 'مشرکین' کا لقب خاص طور پر بنی اسمٰعیل ہی کے لیے استعمال کرتا اور 'اہل کتاب' کو مشرکین کے زمرے میں شمار کرنے کے بجائے ہر جگہ اہتمام کے ساتھ ان کا ذکر 'مشرکین' سے الگ ایک مستقل گروہ کے طور پر کرتا ہے۔[۳۵]

۲۔ مشرکین کے حوالے سے تو، ان کے عقیدۂ شرک کی نجاست کو واضح کرنے لیے، یہ حکم دیا گیا کہ ان کا ذبیحہ کسی حال میں جائز نہیں، چاہے وہ اللہ کا نام لے کر جانور کو ذبح کریں۔ اس کے برخلاف اہل کتاب کے ان ذبائح کو جنھیں وہ اللہ کا نام لے کر ذبح کریں، مسلمانوں کے لیے حلال قرار دیا گیا۔[۳۶]

۳۔ اسی بنیاد پر مشرک عورتوں سے نکاح تو مسلمانوں کے لیے حرام، لیکن اہل کتاب کی پاک دامن عورتوں کے ساتھ نکاح مسلمانوں کے لیے حلال قرار دیا گیا۔[۳۷]

ان دونوں حوالوں سے اہل کتاب اور مشرکین کے مابین امتیاز کی وجہ واضح طور پر 'شرک' تھی، اسی وجہ سے فقہا یہ کہتے ہیں کہ چونکہ مجوس بھی مشرکین عرب کی طرح 'شرک' کے صریحاً اور اعترافاً

---

۳۵ البقرہ ۲: ۱۰۵۔ المائدہ ۵: ۸۲۔ البینہ ۹۸: ۱۔

۳۶ المائدہ ۵: ۵۔

۳۷ البقرہ ۲: ۲۲۱۔ المائدہ ۵: ۵۔

قائل ہیں، اس لیے ان کے ذبیحہ اور ان کے ساتھ نکاح کا حکم بھی وہی ہے جو مشرکین کا ہے۔ سرخسی اہل کتاب اور مجوس میں اس فرق کی علت کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وھذا لان المجوس یدعون الاھین فلا یصح منھم تسمیة اللّٰه علی الخلوص وھو شرط حل الذبیحة واھل الکتاب یظھرون التوحید وان کانوا یضمرون فی ذلك شرکا.

’’اس کی وجہ یہ ہے کہ مجوسی دو خداؤں کے قائل ہیں لہٰذا وہ ذبیحہ پر خالص اللہ کا نام نہیں لے سکتے جو کہ ذبیحہ کے حلال ہونے کی شرط ہے۔ اس کے برخلاف اہل کتاب اصولاً توحید کے قائل ہیں اگرچہ اس میں وہ شرک کی ملاوٹ کر دیتے ہیں۔‘‘

(شرح السیر الکبیر ۱/۱۴۶)

اسی فرق پر یہ فقہی جزئیہ بھی مبنی ہے کہ اگر کوئی بت پرست ’لا الہ الا اللہ‘ کا کلمہ کہہ دے تو اس کے اسلام میں داخل ہونے کے لیے یہ کافی ہے، لیکن اگر کوئی یہودی یا عیسائی ’لا الٰہ الا اللہ‘ کہہ دے تو اس کے مسلمان ہونے کے لیے اتنا کافی نہیں بلکہ اسے اس کے ساتھ ’محمد رسول اللہ‘ کا بھی اقرار کرنا ہوگا۔ امام ابوبکر الجصاصؒ اس کی وجہ بیان کرتے لکھتے ہیں:

ولیس الیھودی والنصرانی بمنزلة المشرکین الذین کانوا فی زمن النبی صلی الله علیه وسلم لانھم کانوا عبدة اوثان فکان اقرارھم بالتوحید وقول القائل منھم انی مسلم وانی مومن ترکا لما کان علیه ودخولا فی الاسلام ...... ان الیھود قد کانوا یقولون لا اله

’’اس معاملے میں یہود ونصاریٰ کا حکم ان مشرکین کا نہیں ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تھے، کیونکہ وہ بت پرست تھے اس لیے ان میں سے کسی کا توحید کا اقرار کرنا اور یہ کہنا کہ میں مسلمان اور مومن ہوں، اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اپنے مذہب کو چھوڑ کر اسلام میں داخل ہو گیا ہے۔ اس کے برخلاف یہود اور نصاریٰ دونوں لا الٰہ الا اللہ کے قائل ہیں، اگرچہ

الا اللّٰه وكذلك النصارى يطلقون ذلك وان ناقضوا بعد ذلك فى التفصيل فيثبتونه ثلاثة فعلمنا ان قول لا اله الا اللّٰه انما كان علما لاسلام مشركى العرب لانهم كانوا لا يعترفون بذلك ...... واليهود والنصارى يوافقون المسلمين على اطلاق هذه الكلمة وانما يخالفون فى نبوة النبى صلى الله عليه وسلم[۳۸]

نصاریٰ اس کلمے کی تفصیل میں اختلاف کرتے ہوئے تین خداؤں کے قائل ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ لا الٰہ الا اللہ کا اقرار صرف مشرکین عرب کی جانب سے اسلام لانے کی دلیل ہے کیونکہ وہ اس کے قائل نہیں۔ رہے یہود ونصاریٰ تو وہ کلمۂ توحید میں مسلمانوں کے ساتھ متفق ہیں اور ہمارے ساتھ ان کا اختلاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے باب میں ہے۔"

اس تفصیل کے بعد اب یہ دیکھیے کہ قرآن مجید نے مسجد حرام سے مشرکین کے حق تولیت کی تنسیخ کی بنیادی علت ان کے 'شرک' کو قرار دیا ہے۔ قرآن مجید کے نصوص سے یہ علت اتنے غیر مبہم طریقے سے واضح ہے کہ حکم کے پس منظر پر روشنی ڈالنے والے کم وبیش تمام مفسرین نے اس کو نمایاں کیا ہے۔

ابوبکر الجصاص فرماتے ہیں:

المومنون .... اولى بالمسجد الحرام من الكفار لقوله انما يعمر مساجد الله من آمن باللّٰه واليوم الآخر فاعلمهم

"اہل ایمان مسجد حرام پر کفار سے زیادہ حق رکھتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اللہ کی مساجد کو آباد کرنے کا حق انھی لوگوں کو حاصل ہے جو اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتے

---

۳۸ احکام القرآن ۲/۲۴۸۔ نیز دیکھیے: سرخسی، شرح السیر الکبیر ۱/۱۵۱۔ ابو اللیث السمرقندی، فتاویٰ النوازل، ص ۲۰۸۔

جمہور فقہا اسی نقطہ نظر کے قائل ہیں جو ہم نے متن میں بیان کیا ہے، یعنی یہ کہ اگرچہ اہل کتاب کے ہاں ایسے اعتقادات پائے جاتے ہیں جو یا تو صریحاً شرک کے زمرے میں آتے ہیں اور یا شرک کو مستلزم

اللّٰہ ان الکفر باللّٰہ و بالمسجد الحرام وھو ان اللّٰہ جعل المسجد للمومنین ولعبادتھم ایاہ فیہ فجعلوہ لاوثانھم ومنعوا المسلمین منہ فکان ذلك کفرا بالمسجد الحرام. (احکام القرآن ۱/۴۴۰)	ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے مشرکین کو بتایا ہے کہ وہ اللہ اور مسجد حرام، دونوں کے ساتھ کفر کے مرتکب ہیں، کیونکہ اللہ نے تو مسجد اہل ایمان کے لیے بنائی تھی تا کہ وہ اس میں خالص اللہ کی عبادت کریں، جبکہ ان مشرکین نے اس کو ایک بت کدہ بنا کر مسلمانوں کو اس میں عبادت کرنے سے روک دیا ہے اور اس طرح مسجد حرام کی حرمت کو بٹہ لگا دیا ہے۔''

ہیں، لیکن چونکہ وہ اصولاً خدائے واحد ہی کی عبادت کے قائل ہیں اور اپنے ان شرک آلودہ اعتقادات کو 'شرک' تسلیم کرتے ہوئے اقراری طور پر مشرک نہیں ہیں، اس لیے ان کا شمار 'مشرکین' میں نہیں ہوتا۔ ابوحیان لکھتے ہیں: 'والجمھور علی ان المشرك من اتخذ مع اللّٰہ الھا آخر وعلی ان اھل الکتاب لیسوا بمشرکین' (ابوحیان، البحر المحیط ۵/۲۷) ''جمہور کی رائے یہ ہے کہ 'مشرک' وہ ہوتا ہے جو اللہ کے ساتھ کسی اور ہستی کو اپنا الٰہ مان لے، اور اہل کتاب (چونکہ اس کے قائل نہیں، اس لیے وہ) مشرک نہیں ہیں۔'' مذہبیات کے جدید مغربی اہل علم بھی اسی بنیاد پر یہودیت، مسیحیت اور اسلام، تینوں کو توحید پرست مذاہب (Monotheistic Religions) شمار کرتے ہیں۔ بعض اہل علم اگرچہ سیدنا مسیح علیہ السلام کی ذات کے حوالے سے مشرکانہ اعتقادات کا حامل ہونے کی بنا پر نصاریٰ کا شمار 'مشرکین' میں کرتے ہیں، (رازی، التفسیر الکبیر، ۱۰/۳۳) لیکن یہود کے بارے میں یہ بات مسلم ہے کہ وہ مشرک نہیں ہیں۔ جلیل القدر مفسر ابن زیدؒ فرماتے ہیں کہ یہود کا معاملہ نصاریٰ سے مختلف ہے۔ نصاریٰ تو سیدنا مسیح علیہ السلام کو اللہ کا بیٹا قرار دے کر ان کی عبادت کرتے ہیں، جبکہ یہود خالصتاً خدائے واحد کی عبادت کے قائل ہیں۔ (طبری، جامع البیان ۳۰/۳۳۱) امام شافعی اسی بنیاد پر یہ فرماتے ہیں کہ یہودیوں کی عبادت گاہ کی تعمیر تو کوئی معصیت نہیں، لیکن نصاریٰ چونکہ شرک کرتے ہیں، اس لیے ان کے گرجے کی تعمیر گناہ کا کام ہے اور کوئی مسیحی اگر گرجے کی تعمیر کے لیے اپنے مال کی وصیت کرے تو وہ کالعدم سمجھی جائے گی۔ (الام ۴/۲۳۰)

ابوحیان الاندلسی فرماتے ہیں:

ومعنی الآیة ..... ان الکافرین باللّٰه هم الظالمون ظلموا انفسهم بترك الایمان باللّٰه وبما جاء به الرسول وظلموا المسجد الحرام اذ جعله اللّٰه متعبدا له فجعلوه متعبدا لاوثانهم. (البحر المحیط ۵/۲۰)

''آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کا انکار کرنے والے ظالم ہیں۔ انھوں نے اللہ اور رسول پر ایمان نہ لاکر اپنے آپ پر بھی ظلم کیا ہے اور مسجد حرام کو، جو خالص اللہ کی عبادت کے لیے قائم ہوئی تھی، اپنے بتوں کی عبادت گاہ بنا کر اس پر بھی ظلم کے مرتکب ہوئے ہیں۔''

ابوالسعود لکھتے ہیں:

شاهدین علی انفسهم بالکفر ای باظهار آثار الشرك من نصب الاوثان حول البیت والعبادة لها فان ذلك شهادة صریحة علی انفسهم بالکفر. (۲/۲۵۹)

''مشرکین اپنے کفر کے خود گواہ ہیں کیونکہ انھوں نے بیت اللہ کے اردگرد بت نصب کر رکھے ہیں اور ان کی پوجا کرتے ہیں۔ یہ ان کی طرف سے اپنے کفر کی کھلی گواہی ہے۔''

بقاعیؒ لکھتے ہیں:

(شاهدین علی انفسهم) ای التی هی معدن الارجاس والاهویة (بالکفر) ای باقرارهم لانه بیت اللّٰه وهم یعبدون غیر اللّٰه وقد نصبوا فیه الاصنام بغیر اذنه وادعوا انها شرکاؤه فاذن عمارتهم

''ان کے نفوس جو نجاستوں اور خواہشات کی آماج گاہ ہیں، یوں اپنے کفر کی گواہی خود دیتے ہیں کہ یہ اقرار کرنے کے بعد کہ یہ 'اللہ کا گھر' ہے، یہ اس میں غیر اللہ کی عبادت کرتے ہیں اور اللہ کی اجازت کے بغیر انھوں نے اس میں بت نصب کر رکھے ہیں جن کے بارے میں ان کا دعویٰ ہے کہ وہ

تخریب لتنافی عقدهم وفعلهم
(نظم الدرر ۳/ ۲۸۲)

اللہ کے شریک ہیں۔ان کا اس مسجد کو آباد کرنا درحقیقت اس کو ویران کرنا ہے، کیونکہ ان کا قول اوران کا فعل باہم بالکل متضاد ہیں۔''

ابن کثیر فرماتے ہیں:

یقول تعالٰی : ما ینبغی للمشرکین باللّٰہ ان یعمروا مساجد اللّٰہ التی بنیت علی اسمه وحده لا شریك له ومن قرا مسجد اللّٰہ فاراد به المسجد الحرام اشرف المساجد فی الارض الذی بنی من اول یوم علی عبادة اللّٰہ وحده لا شریك له واسسه خلیل الرحمن هذا وهم شاهدون علی انفسهم بالکفر.
(تفسیر القرآن العظیم ۲/ ۳۴۰)

''اللہ کا ارشاد ہے کہ مشرکین کو یہ حق نہیں کہ وہ اللہ کی مسجدوں کو، جو اللہ وحدہ لا شریک کے نام پر بنائی گئی ہیں، آباد کریں۔ اگر اس لفظ کو 'مساجد اللہ' کے بجائے 'مسجد اللہ' پڑھا جائے تو اس سے مراد مسجد حرام ہوگی جو کہ روے زمین کی سب سے زیادہ محترم مسجد ہے اور جس کی تعمیر روز اول سے اللہ کے خلیل نے اللہ وحدہ لا شریک کی عبادت کے لیے کی تھی۔ لہٰذا شرک کے قائل ہونے کی وجہ سے مشرکین اس عبادت گاہ پر کوئی حق نہیں رکھتے۔''

آلوسی لکھتے ہیں:

وما کانوا اولیاءہ ای وما کانوا مستحقین ولایة المسجد الحرام مع شرکهم .... ان اولیاءه ای ما اولیاء المسجد الحرام الا المتقون

''مشرکین اپنے شرک کے ساتھ مسجد حرام کی تولیت کا کوئی حق نہیں رکھتے۔ یہ حق تو ان لوگوں کو حاصل ہے جو شرک سے بچیں اور اس مسجد میں اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں۔''

من الشرك الذی لا یعبدون فیه
غیره تعالی. (روح المعانی۲۰۲/۹)

خود مولانا امین احسن اصلاحی نے 'ما کان للمشرکین ان یعمروا مساجد اللّٰه' کی تشریح میں مشرکین سے مسجد حرام کی تولیت چھینے جانے کے حکم کی اس علت کو بہت خوبی سے واضح کیا ہے:

''مشرکین کا لفظ اگرچہ عام ہے لیکن یہاں اس عام سے مراد قریش ہیں جو بیت اللہ کی تولیت کے مدعی تھے۔ نام کے بجائے وصف سے ان کے ذکر کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ یہ حکم عام ہو جائے اور اس کی علت بھی واضح ہو جائے۔ نام کی بجائے وصف سے ان کے ذکر کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ یہ حکم عام ہو جائے اور اس کی علت بھی واضح ہو جائے۔

'مسجد الله' سے مراد اگرچہ مسجد حرام ہی ہے، چنانچہ آیت ۱۹ میں اس کی وضاحت بھی ہو گئی ہے، لیکن اس کو جمع کے لفظ سے تعبیر فرمایا اس لیے کہ مسجد حرام کا معاملہ تنہا مسجد حرام ہی کا معاملہ نہیں ہے بلکہ تمام مساجد الٰہی کا معاملہ ہے۔ یہی تمام مساجد کی اصل، سب کا مرکز ومحور اور سب کا قبلہ ہے۔ اس کے انتظام وانصرام، اس کے مقصد اور اس کی دعوت میں کوئی فساد پیدا ہو جائے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ تمام ہدایت وسعادت اور ساری خیر وبرکت کا مرکز ہی درہم برہم ہو گیا۔

فرمایا کہ مشرکین کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ مسجد حرام کے، جو تمام مساجد الٰہی کا مرکز اور قبلہ ہے، منتظم بنے رہیں جبکہ وہ خود اپنے کفر کے گواہ ہیں۔ کفر سے مراد یہاں ان کا شرک ہی ہے۔ شرک کو کفر سے تعبیر کر کے دین کی یہ حقیقت واضح کی گئی ہے کہ شرک کے ساتھ خدا کو ماننا بالکل اس کے نہ ماننے کے ہم معنی ہے۔ خدا کا ماننا صرف وہ معتبر ہے جو توحید کے ساتھ ہو۔ بالخصوص اس شرک کے ساتھ تو ایمان باللہ کے جمع ہونے کا کوئی امکان ہی نہیں ہے جس کا کھلم کھلا اقرار واظہار ہو۔ مشرکین عرب کے متعلق یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ ان کے ہاں شرک کی نوعیت یہ نہیں تھی کہ ان کے کسی قول یا عمل سے شرک ایک لازمی نتیجہ کے طور پر پیدا ہوتا ہو بلکہ شرک کو

بطور دین اور عقیدہ کے انھوں نے اختیار کیا تھا۔ یہ ان کے تصور الوہیت کا ایک غیر منفک حصہ تھا۔ ظاہر ہے کہ جو لوگ اس کفر کے علم بردار ہوں، ان کو یہ حق کسی طرح نہیں پہنچتا کہ وہ اس گھر کی تولیت پر، جو دنیا میں توحید اور خالص خدا پرستی کا سب سے پہلا گھر اور تمام مساجد الٰہی کا قبلہ ہے، قابض رہیں۔ ان کا اس گھر کا منتظم بنے رہنا کوئی نیکی نہیں ہے جو ان کے حق میں سفارش بنے بلکہ ایک بہت بڑی بدی ہے جس سے اس گھر کو پاک کرنا اہل ایمان کا اولین فریضہ ہے۔''

(تدبر قرآن ۳/۵۴۹، ۵۵۰)

شرک کی یہ علت جس کی بنا پر مسجد حرام کا حق تولیت مشرکین سے چھینا گیا، اہل کتاب بالخصوص یہود میں ہرگز نہیں پائی جاتی۔ یہود من حیث القوم ایک سے زیادہ خداؤں کے قائل تو کبھی نہیں ہوئے، تاہم اپنی تاریخ کے ابتدائی اور متوسط دور میں وہ مشرکانہ اعمال و رسوم میں ملوث ہوتے رہے۔ ۵۸۶ ق م میں ہیکل سلیمانی کی تباہی اور بابل کی ۷۰ سالہ اسیری کے بعد وہ شرک کے معاملے میں نمایاں طور پر محتاط ہو گئے اور اس کے بعد نہ انھوں نے اجتماعی طور پر بت پرستی کو اختیار کیا اور نہ مسجد اقصیٰ کو کسی بھی دور میں بت پرستی اور شرک کا مرکز بننے دیا۔ چنانچہ مسجد اقصیٰ اور یہود کے معاملے کو مسجد حرام اور مشرکین کے معاملے کے کسی بھی طرح مماثل قرار نہیں دیا جا سکتا تھا۔ [۳۹]

---

۳۹ 'توحید' کے معاملے میں یہود کی حساسیت کا اندازہ ایک روایت سے کیا جا سکتا ہے۔ قتیلہ بنت صیفی روایت کرتی ہیں کہ یہود کے علما میں سے ایک عالم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہنے لگا کہ اے محمد، اگر آپ اور آپ کی قوم شرک کا ارتکاب نہ کریں تو آپ بہت اچھے لوگ ہیں۔ آپ نے فرمایا، سبحان اللہ، ہمارے اندر شرک کی کون سی بات ہے؟ اس نے کہا کہ جب آپ لوگ قسم اٹھاتے ہیں تو کعبہ کی قسم بھی اٹھا لیتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تھوڑی دیر غور کیا اور پھر فرمایا کہ بھئی، اس نے بات تو ٹھیک کہی ہے، اس لیے جو شخص قسم اٹھائے تو صرف رب کعبہ کی قسم اٹھائے۔ یہودی عالم نے پھر کہا کہ اے محمد، اگر آپ اور آپ کی قوم اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں تو آپ بہت اچھے لوگ ہیں۔ آپ نے فرمایا، سبحان اللہ، ہم کب ایسا کرتے ہیں؟ اس نے کہا کہ آپ لوگ کہتے ہیں: جو اللہ چاہے اور تم چاہو (یعنی اللہ کی مشیت اور انسان کے ارادے کو ایک ساتھ ذکر کر دیتے ہیں) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

اب تیسرے نکتے کو دیکھیے:

اللہ تعالیٰ کا قانون یہ ہے کہ وہ افراد اور اقوام کے مواخذے میں جن امور کو ملحوظ رکھتا ہے، ان میں یہ بات بنیادی اہمیت کی حامل ہے کہ ان کے جرم کی سنگینی اور شناعت کس درجے کی ہے۔ اس قانون کے مطابق جرم کی نوعیت کے لحاظ سے سزا کی سنگینی میں بھی تفاوت ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بے شمار اعتقادی اور عملی ضلالتوں میں پڑ جانے کے باوجود بنی اسرائیل چونکہ اصلاً توحید کے ساتھ وابستہ رہے، اس لیے ان کو صفحۂ ہستی سے بالکل مٹا دینے کے بجائے ان پر قیامت تک کے لیے مغلوبیت کا عذاب مسلط کیا گیا[۲۰]۔ اس ضابطے کے مطابق، چونکہ مشرکین کا جرم سنگینی کے لحاظ سے اہل کتاب کے جرم سے شدید تر تھا، اس لیے اللہ تعالیٰ نے ان دونوں گروہوں کے انجام کا فیصلہ بھی ایک دوسرے سے مختلف کیا۔ چنانچہ جب حق کی دعوت مشرکین پر من حیث القوم آخری درجے میں واضح ہو گئی اور اس کے باوجود وہ ایمان لانے کے لیے تیار نہ ہوئے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کی سزا بھی ان پر، کسی رعایت کے بغیر، آخری درجے میں نافذ کر دی گئی اور یہ حکم دیا گیا کہ اگر وہ اسلام قبول نہ کریں تو انھیں قتل کر دیا جائے۔ اس کے برعکس اہل کتاب کو اجازت دی گئی کہ اگر وہ جزیہ دے کر اسلامی حکومت کے زیر نگیں رہنے پر آمادہ ہو جائیں تو انھیں جان و مال کا تحفظ اور اپنے مذہب پر قائم رہنے کا حق حاصل ہوگا۔

دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہے کہ مشرکین بنی اسمٰعیل کا تو بطور ایک مذہبی گروہ کے مکمل طور پر خاتمہ کر دیا گیا، لیکن اہل کتاب کو ایک مستقل مذہبی گروہ کی حیثیت سے باقی رہنے اور اپنی مذہبی تعلیمات پر عمل کرنے کی اجازت دی گئی۔

تھوڑی دیر کے لیے غور کیا اور پھر فرمایا کہ اس نے یہ بات بھی ٹھیک کہی ہے، اس لیے جو آدمی (کسی معاملے میں) اللہ کی مشیت کو بیان کرے تو (اس کے ساتھ متصلاً کسی انسان کے ارادے کا ذکر نہ کرے بلکہ دونوں کو جدا جدا ذکر کرے اور) یوں کہے کہ 'جو اللہ چاہے اور پھر جو تم چاہو'۔ (مسند احمد بن حنبل، رقم ۲۷۶۳۳)

[۲۰] الاعراف ۷: ۱۶۷۔

دونوں گروہوں کے انجام میں اس بنیادی فرق ہی کی وجہ سے مشرکین کی تمام عبادت گاہوں کو، جن میں وہ اصنام واوثان کی پوجا کیا کرتے تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے بعد ایک ایک کرکے ڈھادینے کا حکم دیا۔ حافظ ابن کثیر نے اس کی تفصیل یوں نقل کی ہے:

O قریش اور بنو کنانہ نے نخلہ کے مقام پر عزیٰ کی عبادت گاہ قائم کر رکھی تھی اور اس کی تولیت و دربانی کی ذمہ داری بنو ہاشم کے حلیف قبیلۂ سلیم کے خاندان بنوشیبان کے پاس تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خالد بن الولید کو بھیج کر اس کو منہدم کرادیا۔

O بنوثقیف نے طائف میں لات کی عبادت گاہ بنا رکھی تھی اور اس کے متولی اور خادم بنومعتب تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مغیرہ بن شعبہ اور ابوسفیان صخر بن حرب کو بھیجا جنھوں نے اس کو گرا کر یہاں ایک مسجد بنادی۔

O اوس اور خزرج اور یثرب کے دیگر قبائل نے قدید کے علاقے میں منات کی عبادت گاہ بنا رکھی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں ابوسفیان صخر بن حرب، یا ایک قول کے مطابق علی بن ابی طالب کو بھیج کر اس کو گرادیا۔ (واقدی کی روایت کے مطابق اس کو سعد بن زید الاشہلی نے گرایا تھا)

O قبیلۂ دوس، خثعم، بجیلہ اور تبالہ کے علاقے میں دیگر اہل عرب نے ذوالخلصہ کی عبادت گاہ قائم کر رکھی تھی جس کو وہ کعبہ یمانیہ کے نام سے پکارتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں جریر بن عبداللہ البجلی کو بھیج کر اس کو منہدم کرادیا۔

O سلمیٰ اور آجا کے مابین جبل طے کے قریب قبیلۂ طے اور ان کے قریبی قبائل نے فلس کی عبادت گاہ بنا رکھی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے علی ابن ابی طالب کو یہاں بھیج کر اس کو گرادیا۔

O رہاط کے مقام پر قبیلۂ ہذیل کی سواع کے نام پر قائم کردہ عبادت گاہ کو حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے منہدم کیا۔[۱۴۱]

۱۴۱؎ السیرۃ النبویۃ، ۱۱۷/۳۔ تفسیر القرآن العظیم، ۲۵۳/۴، ۲۵۴۔

اس کے برخلاف اہل کتاب کی عبادت گاہوں کو 'مساجد اللہ' اور ذکر الٰہی کے مراکز قرار دیتے ہوئے نہ صرف انھیں پورا پورا تحفظ فراہم کیا گیا، بلکہ اسلامی قانون جہاد کے مقاصد میں سے ایک اہم مقصد اس بات کو قرار دیا گیا کہ اگر مسلمانوں کے علاوہ اہل کتاب کی عبادت گاہوں کو بھی تباہی اور بربادی کا خطرہ درپیش ہو تو ان کے دفاع کے لیے مسلمانوں کی تلوار حرکت میں آئے گی۔[۴۲]

ہمارے نزدیک اس فرق کا بھی عبادت گاہ کے حق تولیت کے ساتھ گہرا تعلق ہے، اس لیے کہ اگر ایک مذہبی گروہ کے کلی خاتمہ (Extermination) کا فیصلہ کر دیا جائے تو ان کی تمام عبادت گاہوں کو ڈھا دینا یا انھیں اپنے تصرف میں لے لینا اس فیصلے کا ایک منطقی تقاضا قرار پاتا ہے، لیکن کسی مذہبی گروہ کو وجود و بقا کا حق اور اس کی عبادت گاہوں کو تحفظ کی ضمانت دینے کے بعد اس سے قبلے کا حق تولیت چھین لینا ایک لاینحل داخلی تضاد کی حامل بات ہے۔ آخر اس بات کی کیا معقول توجیہ پیش کی جا سکتی ہے کہ جب اسلام میں اہل کتاب کی عام عبادت گاہوں کو تحفظ دیا گیا اور ان پر اہل مذہب کی تولیت وتصرف کا حق تسلیم کیا گیا ہے تو ان کے قبلہ اور مرکز عبادت کے بارے میں یہ فیصلہ کیوں کیا گیا کہ وہ اس پر تولیت وتصرف یا اس کے اندر عبادت کرنے کا کوئی حق نہیں رکھتے؟ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ کسی بھی مذہب اور اس کے قبلے کو روحانی لحاظ سے لازم وملزوم کی حیثیت حاصل ہوتی ہے، اور اپنے قبلے پر اہل مذہب کے حق کی نفی کا سیدھا سیدھا مطلب خود اس مذہب کے وجود و بقا اور اس کے ماننے والوں کے مذہبی وروحانی بنیاد پر اتحاد واجتماع کے حق کی نفی ہے۔ علم ومنطق کی رو سے ان دونوں باتوں میں کوئی تطبیق نہیں دی جا سکتی کہ ایک مذہب کے لیے بطور مذہب تو وجود و بقا کا حق تسلیم کیا جائے اور اہل مذہب کے روحانی ومذہبی جذبات کے احترام کی تعلیم بھی دی جائے، لیکن ساتھ ہی یہ کہہ دیا جائے کہ اپنے قبلے میں عبادت اور اس کی تولیت کا کوئی حق ان کو حاصل نہیں ہے۔ اگر آپ ماننا چاہتے ہیں تو دونوں باتوں کو ماننا ہوگا، اور اگر نفی کرنا چاہتے ہیں تو بھی دونوں باتوں کی کرنی ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے مشرکین عرب سے

۴۲؎ البقرہ: ۱۱۴۔ الحج: ۴۰۔

محض کعبہ کی تولیت کا حق ہی نہیں چھینا، بلکہ اس کے ساتھ ان کے اپنے مذہب پر قائم رہنے کے اختیار کی بھی صاف طور پر نفی فرما دی اور کہا کہ ان کے لیے نجات کی راہ صرف یہ ہے کہ وہ کفر و شرک سے تائب ہو کر دین حق کو قبول کر لیں۔

اس تفصیل سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ یہود اور مشرکین کے مابین اور اسی طرح مسجد حرام اور مسجد اقصیٰ کے مابین وہ مماثلت سرے سے پائی ہی نہیں جاتی جس کو فرض کر کے بعض اہل علم نے دونوں عبادت گاہوں کے لیے ایک ہی نتیجہ اخذ کرنے کی کوشش کی ہے۔ مسجد حرام سے مشرکین کے حق تولیت کی تنسیخ کی بنیادی وجہ، جیسا کہ ہم نے واضح کیا، یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے اس عبادت گاہ کو دین ابراہیمی کی عالمی دعوت کے لیے ایک مرکز قرار دیا تھا، جبکہ مشرکین ملت ابراہیمی کی اساس یعنی توحید کو چھوڑ کر شرک کو بطور مذہب اختیار کر چکے تھے، چنانچہ کسی بھی مذہبی یا اخلاقی اصول کے تحت وہ اس عبادت گاہ کی تولیت کا کوئی استحقاق نہیں رکھتے تھے۔ علاوہ ازیں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اتمام حجت کے بعد ایک مذہبی گروہ کے طور پر ان کے خاتمے کا فیصلہ کر دیا گیا تھا جس کے بعد بیت اللہ کے ساتھ ان کے تعلق و وابستگی کا سوال ہی سرے سے ختم ہو گیا تھا۔ ان وجوہ میں سے کوئی ایک وجہ بھی مسجد اقصیٰ اور یہود میں ہرگز نہیں پائی جاتی، اور اشتراک علت کے بغیر دو گروہوں کے مابین اشتراک حکم ثابت کر دینے کی علمی لحاظ سے جو حیثیت ہو سکتی ہے، وہ محتاج بیان نہیں۔

عام نقطۂ نظر کے استدلالات کا جائزہ

اگرچہ سابقہ بحث کی روشنی میں مسئلے کا بنیادی اور فیصلہ کن پہلو ہمارے نقطۂ نگاہ سے منقح ہو چکا ہے، تاہم مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بحث کی تکمیل کے لیے ان جزوی اور ثانوی نوعیت کے استدلالات پر بھی یہاں تبصرہ کر دیا جائے جو اس حوالے سے مختلف حلقوں کی جانب سے سامنے آئے ہیں۔

۱۔ 'ماکان للمشرکین ان یعمروا مساجد اللّٰہ' کی تعمیم

سورۂ براءۃ کی آیت ۱۷اور۱۸ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُواْ مَسَاجِدَ اللّهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ أُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ. إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللّهِ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ

''مشرکین کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنے کفر کی گواہی خود دیتے ہوئے اللہ کی مساجد کو آباد کریں۔ ان کے اعمال اکارت ہیں اور وہ ہمیشہ آگ میں رہیں گے۔ اللہ کی مساجد کو آباد کرنا تو صرف ان لوگوں کا حق ہے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان لائے، جنھوں نے

وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللّٰهَ فَعَسَى أُوْلَـئِكَ أَن يَكُونُواْ مِنَ الْمُهْتَدِينَ.	نماز قائم کرنے اور زکوۃ دینے کا اہتمام کیا اور جو اللہ کے سوا کسی سے نہیں ڈرتے۔ انھی کے بارے میں امید ہے کہ وہ ہدایت یافتہ ہوں گے۔''

بعض حضرات نے اس آیت کو تمام مساجد کی تولیت کے حوالے سے ایک اصولی اور عمومی حکم قرار دیتے ہوئے یہ استدلال کیا ہے کہ اس کی رو سے مسجد اقصیٰ بھی ہدایت الٰہی سے منحرف کسی گروہ کے زیر تولیت نہیں رہ سکتی[1]، لیکن اصول استنباط کی روشنی میں یہ ایک بالکل ناپختہ اور خام استدلال ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اول تو یہ حکم اپنے الفاظ اور سیاق وسباق ہی کے لحاظ سے اس سے ابا کرتا ہے کہ اسے کوئی عام حکم قرار دیا جائے۔ آیت کے الفاظ اور اس کا سیاق وسباق اس باب میں بالکل صریح ہیں کہ یہاں زیر بحث صرف مشرکین اور مسجد حرام پر ان کا حق تولیت ہے۔ دوسرے یہ کہ اللہ کے نبیوں کی قائم کردہ مساجد کے حق تولیت کا مسئلہ قرآن مجید میں صرف ایک جگہ یعنی زیر بحث آیت میں بیان نہیں ہوا اور نہ اس آیت کی نوعیت اس حکم کے واحد ماخذ کی ہے۔ ان مساجد کے حق تولیت کی بحث، جیسا کہ ہم پوری تفصیل سے بیان کر چکے ہیں، ہجرت مدینہ کے بعد قرآن مجید میں ایک مسلسل مضمون کے طور پر بیان ہوئی ہے اور اس بحث میں اللہ تعالیٰ نے نہ صرف یہ کہ محل نزاع صرف مسجد حرام کو قرار دیا ہے، بلکہ وقتاً فوقتاً یہ بات بھی واضح فرما دی ہے کہ مسجد اقصیٰ کی تولیت کسی بھی درجے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور امت مسلمہ کے مشن کا ہدف نہیں۔ زیر بحث حکم اسی تناظر میں ان احکام کے ضمن میں وارد ہوا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشن کے تکمیلی مرحلے میں، خاص طور پر صرف مشرکین عرب کے بارے میں دیے گئے، چنانچہ اپنے الفاظ، سیاق وسباق اور پس منظر کے لحاظ سے یہ حکم اس کا متحمل ہی نہیں کہ اس کی تعمیم کر کے یہود اور مسجد اقصیٰ کو اس کے دائرۂ اطلاق میں شامل کیا جا سکے۔

اس ضمن میں غلط فہمی کا سبب غالباً یہ بات ہوئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہاں مشرکین کے حق تولیت

---

[1] سید سلیمان ندوی، مقالات سلیمان ۳/۶۸، ۶۹۔

کی تنسیخ کی علت ان کے 'کفر' کو قرار دیا ہے اور یہ علت یہود میں بھی پائی جاتی ہے، لیکن اول تو، جیسا کہ ہم اکابر مفسرین کے حوالے سے واضح کر چکے ہیں، اس آیت میں 'کفر' سے مراد مشرکین کا 'شرک' ہی ہے جس سے یہود بری ہیں۔ دوسرے یہ کہ بالفرض یہ مان لیا جائے کہ 'کفر' کا لفظ یہاں خاص طور پر 'شرک' کے لیے نہیں آیا، بلکہ اپنی تمام صورتوں کے لیے عام ہے تو بھی اس نوعیت کے احکام میں ان کے اصل پس منظر کو ملحوظ رکھے بغیر محض کسی ایک آیت کے ظاہری الفاظ پر حکم کے عموم یا خصوص کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ اگر ایسا کیا جائے گا تو نتیجہ متکلم کے منشا کے صریح منافی نکلے گا۔ مثال کے طور پر سورۂ بقرہ میں مشرک عورتوں کے ساتھ نکاح کی ممانعت بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:

وَلَا تَنۡكِحُوا الۡمُشۡرِكَاتِ حَتّٰى يُؤۡمِنَّ وَلَاَمَةٌ مُّؤۡمِنَةٌ خَيۡرٌ مِّنۡ مُّشۡرِكَةٍ وَّلَوۡ اَعۡجَبَتۡكُمۡ اُولٰٓئِكَ يَدۡعُوۡنَ اِلَى النَّارِ (البقرہ۲: ۲۲۱)

''مشرک عورتوں کے ساتھ نکاح نہ کرو یہاں تک کہ وہ ایمان لے آئیں۔ صاحب ایمان لونڈی بھی ایک مشرک عورت سے بہتر ہے، اگرچہ اس کا حسن تمھیں لبھائے۔..... یہ اہل شرک تو جہنم کی آگ کی طرف دعوت دیتے ہیں۔''

یہاں مشرک عورت سے حرمت نکاح کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ ''مشرکین آگ کی طرف بلاتے ہیں''۔ اگر اس معاملے میں وارد دیگر نصوص کو نظر انداز کر دیا جائے تو آیت کے ظاہری الفاظ سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ کسی بھی غیر مسلم عورت سے، چاہے وہ اہل کتاب میں سے ہو، نکاح جائز نہیں کیونکہ 'دعوت الی النار' کی علت ان میں بھی پائی جاتی ہے، لیکن جیسا کہ واضح ہے، یہ متکلم کا منشا نہیں ہے اور خود قرآن مجید نے دوسرے مقام پر صراحتاً اہل کتاب کی عورتوں سے نکاح کو حلال قرار دیا ہے۔ بالکل اسی طریقے سے سورۂ براءۃ کی مذکورہ آیت کے ظاہری الفاظ کی بنیاد پر حق تولیت کی تنسیخ کے حکم کو مسجد اقصیٰ کے لیے عام قرار دینا علمی لحاظ سے ایک بالکل فاسد استدلال ہے، کیونکہ اس معاملے سے متعلق دیگر نصوص میں، جن کی تفصیلی وضاحت ہم اوپر کر چکے ہیں، حق

تولیت کے حوالے سے مشرکین اور اہل کتاب کے مابین ایک واضح امتیاز قائم کر دیا گیا ہے۔

۲۔ مشرکین پر قیاس

مذکورہ آیت کے حوالے سے ایک استدلال یہ سامنے آیا ہے کہ اگرچہ اس میں اصلاً اور براہ راست تو مشرکین ہی کے حق تولیت سے تعرض کیا گیا ہے، لیکن اس کی روشنی میں 'قیاس' کے اصول پر عمل کرتے ہوئے مسجد اقصیٰ سے یہود کے حق تولیت کی تنسیخ کا حکم بھی اخذ کیا جا سکتا ہے۔[۲]

اس استدلال پر حسب ذیل اعتراضات وارد ہوتے ہیں:

ایک یہ کہ علمی لحاظ سے قیاس کی طرف رجوع صرف اس معاملے میں کیا جا سکتا ہے جو غیر منصوص ہو، جبکہ زیر بحث معاملے کے بارے میں نصوص خاموش نہیں ہیں، بلکہ صریحاً تنسیخ تولیت کے تصور کی نفی کرتی ہیں۔

دوسرا یہ کہ اس معاملے کو غیر منصوص فرض کر لیا جائے تو بھی مقیس علیہ اور مقیس کے مابین جس نوعیت کی مماثلت قیاس کی بنیاد بن سکتی ہے، وہ زیر بحث صورت میں مفقود ہے اور ملت ابراہیمی سے انحراف کی ظاہری مماثلت سے مذکورہ نتیجہ اخذ کرنا ان دونوں گروہوں اور عبادت گاہوں کے مابین فرق وامتیاز کے ان غیر مبہم (Unmistakable) وجوہ کو نظر انداز کیے بغیر ممکن نہیں جو آل ابراہیم کی تاریخ اور اسلامی شریعت کے قطعی دلائل سے ثابت ہیں اور جن کی پوری تفصیل ہم باب دوم میں بیان کر چکے ہیں۔

ان دو بدیہی اعتراضات کے علاوہ ہم اس ضمن میں ایک بنیادی اور اصولی نکتہ بھی یہاں واضح کرنا چاہیں گے۔ وہ یہ ہے کہ قرآن وسنت کی رو سے کسی مذہب کے ماننے والوں کو ان کی کسی عبادت گاہ، بالخصوص قبلہ اور مرکز عبادت کی تولیت اور اس میں عبادت کرنے کے حق سے محروم کرنا ایک ایسا نازک معاملہ ہے جو شارع کی جانب سے ایک واضح نص کا متقاضی ہے۔ اس کے بغیر

۲۔ ماہنامہ محدث، دسمبر ۲۰۰۳ء۔

اس معاملے میں محض عقلی استدلال کی بنیاد پر کوئی اقدام کیا ہی نہیں جا سکتا۔ اس ضمن میں مناسب ہوگا کہ مسجد حرام پر مشرکین مکہ کے حق تولیت وعبادت کی تنسیخ کے حوالے سے قرآن وسنت کے نصوص پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت مسجد حرام کی تولیت کے ذمہ دار مشرکین مکہ تھے جو ملت ابراہیمی کی اعتقادی اساس یعنی توحید سے منحرف ہو کر کعبۃ اللہ میں خدائے واحد کی عبادت کے بجائے اصنام واوثان کی پوجا کے علم بردار اور محافظ بن چکے تھے۔ اسی کے ساتھ وہ توحید خالص پر اعتقاد رکھنے والوں کو مسجد حرام میں عبادت کرنے سے روکنے کے جرم کے بھی مرتکب تھے۔ اس بنیاد پر قرآن مجید نے یہ بات آغاز ہی سے واضح کر دی تھی کہ اس مسجد کی تولیت وعمارت کے اصل حق دار اہل ایمان ہیں اور آخر کار یہ حق انھی کو مل کر رہے گا۔ اس وعدے کی عملی تکمیل اللہ تعالیٰ کی ہدایات کی روشنی میں متعدد مراحل سے گزر کر ہوئی۔

پہلے مرحلے میں محض اصولی اور نظری طور پر ان کے حق تولیت یعنی مسجد حرام کے انتظام و انصرام کی ذمہ داریوں سے ان کی سبک دوشی کا اعلان کیا گیا۔ چنانچہ ۲ ہجری میں غزوۂ بدر سے متعلق احکام وہدایات کے ضمن میں فرمایا گیا کہ:

وَمَالَهُمْ اَلَّا يُعَذِّبَهُمُ اللّٰهُ وَهُمْ يَصُدُّوْنَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا كَانُوْٓا اَوْلِيَآءَهٗ اِنْ اَوْلِيَآؤُهٗٓ اِلَّا الْمُتَّقُوْنَ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ. (الانفال ۸: ۳۴)

’’اور ان میں کیا بات ہے کہ اللہ ان کو عذاب نہ دے، حالاں کہ وہ مسجد حرام میں آنے سے لوگوں کو روکتے ہیں، جبکہ وہ اس پر تولیت کا حق بھی نہیں رکھتے۔ اس کی تولیت کا حق تو صرف پرہیز گاروں کا ہے، لیکن ان میں سے اکثر لوگ علم نہیں رکھتے۔‘‘

حق تولیت کی تنسیخ کے اصولی فیصلے کے باوجود اس مرحلے میں مسلمانوں کو اس بات کی اجازت نہیں دی گئی تھی کہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی واضح ہدایت کے بغیر مسجد حرام کو شرک وبت پرستی سے پاک کرنے اور مشرکین کو اس کے حق تولیت سے عملاً محروم کرنے کے لیے از خود کوئی اقدام

کریں، بلکہ مشرکین کی طرف سے مسلمانوں کو مسجد حرام سے روکے جانے کی بنا پر جب یہ اندیشہ پیدا ہوا کہ مسلمان بھی جوابی کارروائی کے طور پر ان کے عازمین حج کو مکہ مکرمہ جانے سے روکنے لگیں گے تو اللہ تعالیٰ نے بالکل واضح طور پر مسلمانوں کو اس اقدام سے منع فرما دیا۔[۳]

بیت اللہ کی تطہیر کے اس مشن کا دوسرا مرحلہ ۸ ہجری میں فتح مکہ کے موقع پر مکمل ہوا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ میں نصب تمام بتوں کو توڑ کر شرک و بدعت کے آثار سے مکمل طور پر اس کو پاک کر دیا۔ تاہم اس مرحلے پر بھی چونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ابھی یہ اجازت نہیں دی گئی تھی کہ مسلمان مشرکین کو مسجد حرام میں عبادت کرنے سے روک دیں، اس لیے فتح مکہ کے بعد بھی، جب مشرکین کی سیاسی قوت و شوکت بالکل ٹوٹ چکی تھی اور بیت اللہ سے ان کو بے دخل کر دینے میں کوئی ظاہری مانع موجود نہیں تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس تک رسائی کے سابقہ انتظام ہی کو برقرار رکھا اور اس سال مسلمانوں کے ساتھ مشرکین بھی بیت اللہ کے حج اور طواف کی عبادت میں شریک ہوئے۔[۴]

تیسرے اور آخری مرحلے میں مشرکین سے مسجد حرام میں عبادت کرنے، بلکہ حدود حرم تک میں داخل ہونے کا حق بھی چھین لیا گیا۔ ۹ ہجری میں جب سورۂ براءۃ میں مشرکین پر اتمام حجت کے مرحلہ کی تکمیل اور ان سے اللہ اور اس کے رسول کی برأت کا اعلان کیا گیا تو اس کے ساتھ قرآن مجید میں باقاعدہ یہ حکم نازل ہوا کہ چونکہ بیت اللہ پر مشرکین کسی قسم کا کوئی حق نہیں رکھتے، لہٰذا آج کے بعد ان کو مسجد حرام کے قریب نہ آنے دیا جائے:

مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِيْنَ اَنْ يَّعْمُرُوْا	''مشرکوں کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنے کفر کی
مَسٰجِدَ اللّٰهِ شٰهِدِيْنَ عَلٰٓى	شہادت خود دیتے ہوئے وہ اللہ کی مساجد کو
اَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ اُولٰٓئِكَ حَبِطَتْ	آباد کریں۔ ان کے اعمال اکارت ہیں اور
اَعْمَالُهُمْ وَفِى النَّارِ هُمْ خٰلِدُوْنَ.	وہ ہمیشہ آگ میں رہیں گے۔ اللہ کی مساجد

---

[۳] المائدہ ۵:۲

[۴] ابن کثیر، السیرۃ النبویہ ۴/۷۰۔

اِنَّمَا یَعْمُرُ مَسٰجِدَ اللّٰہِ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَاَقَامَ الصَّلٰوۃَ وَاٰتَی الزَّکٰوۃَ وَلَمْ یَخْشَ اِلَّا اللّٰہَ فَعَسٰٓی اُولٰٓئِکَ اَنْ یَّکُوْنُوْا مِنَ الْمُھْتَدِیْنَ. (برأت۹: ۱۷۔۱۸)

کو آباد کرنے کا حق تو صرف ان کو ہے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہیں، نماز قائم کرتے اور زکوٰۃ ادا کرتے ہیں، اور اللہ کے سوا کسی سے نہیں ڈرتے۔ انھی لوگوں کے ہدایت یافتہ ہونے کی امید ہے۔''

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْمُشْرِکُوْنَ نَجَسٌ فَلَا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِھِمْ ھٰذَا. (برأت۹: ۲۸)

''ایمان والو، بے شک مشرک ناپاک ہیں، لہٰذا اس سال کے بعد وہ مسجد حرام کے قریب نہ آنے پائیں۔''

اس حکم کے نازل ہونے کے بعد ۹ ہجری میں حج کے موقع پر سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت میں اس حکم کی عام منادی کرائی کہ آج کے بعد نہ کوئی مشرک بیت اللہ میں داخل ہو سکے گا اور نہ کسی برہنہ کو حج کرنے کی اجازت دی جائے گی[۵]۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ مشرکین کے حق تولیت کی تنسیخ کے تمام مراحل مکمل طور پر اللہ تعالیٰ کی رہنمائی اور اس کی واضح ہدایات کی روشنی میں مکمل ہوئے، اور ان میں سے کسی بھی مرحلے پر مسلمانوں کو اپنی رائے اور اجتہاد سے کوئی اقدام کرنے کا حق نہیں دیا گیا تھا۔ اس اصول کو سامنے رکھیے تو مسجد اقصیٰ کی تولیت کے بارے میں سب سے پہلا سوال یہ سامنے آتا ہے کہ کیا قرآن و سنت میں کوئی ایسی نص موجود ہے جس میں یہود کے مذکورہ مذہبی و اخلاقی جرائم کی بنیاد پر ان کے حق تولیت کی تنسیخ کا فیصلہ کیا گیا ہو؟ کیا جس طرح مسجد حرام پر مشرکین مکہ کے حق تولیت اور حق عبادت کی تنسیخ کا دوٹوک اعلان قرآن وسنت میں کیا گیا ہے، اسی طرح مسجد اقصیٰ اور یہود کے بارے میں بھی کوئی صاف اور صریح نص وارد ہوئی ہے؟ اگر نہیں، اور یقیناً نہیں تو پھر مذکورہ اصول کی روشنی میں محض مشرکین پر قیاس کرتے ہوئے یہود کے حق تولیت کو منسوخ قرار نہیں دیا جا سکتا۔

۵؎ بخاری، رقم ۳۵۶۔

۳۔ واقعۂ اسرا

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ کے اہم واقعات میں سے ایک 'واقعۂ اسرا' ہے۔ قرآن مجید کے مطابق انبیاے بنی اسرائیل کی عبادت گاہ اور ان کی دعوتی وتبلیغی سرگرمیوں کا مرکز ہونے کی حیثیت سے فلسطین کی مقدس سرزمین کی زیارت اور اس کے ماحول میں موجود روحانی نشانیوں سے فیض یاب ہونے کا موقع عنایت کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے رات کے وقت معجزانہ طریقے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مسجد اقصیٰ کا سفر کرایا۔ سورۂ بنی اسرائیل میں ارشاد ہے:

سُبْحٰنَ الَّذِیْٓ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا الَّذِیْ بٰرَکْنَا حَوْلَہٗ لِنُرِیَہٗ مِنْ اٰیٰتِنَا اِنَّہٗ ھُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ. (۱۷:۱)

''پاک ہے اللہ کی ذات جس نے اپنے بندے کو رات کے وقت مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ کا سفر کرایا جس کے آس پاس ہم نے برکت دے رکھی ہے، تاکہ ہم اس کو اپنی کچھ نشانیاں دکھلائیں۔ بے شک، وہ خوب سننے والا دیکھنے والا ہے۔''

روایات کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سفر میں یہاں نماز کی امامت بھی کرائی اور انبیاے کرام علیہم السلام نے آپ کی امامت میں نماز ادا کی[۶]۔

اس واقعے کو بعض اہل علم نے یہود کے حق تولیت کی تنسیخ اور امت مسلمہ کے حق تولیت کے جواز کی دلیل کے طور پر پیش کیا ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحی کے خیال میں اس کی نوعیت مستقبل میں ملنے والے حق تولیت کی 'بشارت' کی تھی۔ فرماتے ہیں:

''واقعۂ معراج کی طرف اشارہ جس میں یہ حقیقت مضمر تھی کہ اب مسجد حرام اور مسجد اقصیٰ، دونوں گھروں کی امانت خائنوں اور بدعہدوں سے چھین کر نبی امی صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالہ کی گئی۔ اب یہی ان مقدس گھروں اور ان کے انوار وبرکات کے وارث اور محافظ وامین ہوں گے اور ان کے قابضین مشرکین قریش اور یہود ـــــــ عنقریب ان گھروں کی تولیت سے

۶؎ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم ۳/ ۳۴۔ البدایہ والنہایہ ۳/۱۰۹، ۱۱۱۔

بے دخل کر دیے جائیں گے۔'' (تدبر قرآن ۴۷۰/۳)

جبکہ سید سلیمان ندوی کی رائے میں اس کی نوعیت کسی آیندہ امر کی بشارت کی نہیں، بلکہ فی الفور نافذ العمل حتمی فیصلے اور اعلان کی تھی، چنانچہ لکھتے ہیں:

''سب سے پہلے ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس سورہ کے جلی عنوانات کیا ہیں:

۱۔ یہ اعلان کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نبی القبلتین (یعنی کعبہ اور بیت المقدس، دونوں کے پیغمبر) ہیں۔

۲۔ یہود جواب تک بیت المقدس کے اصل وارث اور اس کے نگہبان وکلید بردار بنائے گئے تھے، ان کی تولیت اور نگہبانی کی مدت حسب وعدۂ الٰہی ختم کی جاتی ہے اور آل اسمٰعیل کو ہمیشہ کے لیے اس کی خدمت گزاری سپرد کی جاتی ہے۔... آپ کو دونوں قبلوں کی تولیت تفویض ہوئی اور نبی القبلتین کا منصب عطا ہوا۔ یہی وہ نکتہ تھا جس کے سبب سے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کعبہ اور بیت المقدس، دونوں طرف رخ کرنے کا حکم دیا گیا اور اسی لیے معراج میں آپ کو مسجد حرام (کعبہ) سے مسجد اقصیٰ (بیت المقدس) تک لے جایا گیا اور مسجد اقصیٰ میں تمام انبیا کی صف میں آپ کو امامت پر مامور کیا گیا تا کہ آج اس مقدس دربار میں اس کا اعلان عام ہو جائے کہ دونوں قبلوں کی تولیت سرکار محمدی کو عطا ہوتی ہے اور نبی قبلتین نامزد ہوتے ہیں۔'' (سیرت النبی ۲۵۲/۳۔۲۵۳)

اس استدلال کا ذرا گہری نظر سے جائزہ لیجیے:

دعوے کے ساتھ اس دلیل کے تعلق کی نوعیت تو یہ ہے کہ اگر ذہن میں کوئی مقدمہ پہلے سے قائم نہ کر لیا گیا ہو تو اس سے یہود کے حق تولیت کی منسوخی کا نکتہ اخذ کرنا فی الواقع کوئی آسان کام نہیں۔ قرآن مجید نے واقعۂ اسرا کی غرض وغایت خود یہ بیان فرمائی ہے کہ اس سے مقصود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان روحانی نشانیوں سے فیض یاب ہونے کا موقع دینا تھا جو انبیا کی اس مقدس اور بابرکت سرزمین میں اور بالخصوص مسجد اقصیٰ کے اندر اور اس کے اردگرد جابجا بکھری ہوئی ہیں۔ یہ اس سفر کی بنیادی غرض وغایت تھی، جبکہ دیگر جزوی اسرار اور حکمتوں پر ان چودہ

صدیوں میں اہل علم مختلف زاویوں سے روشنی ڈالتے رہے ہیں، لیکن اس تمام لٹریچر میں اس بات کی طرف کہیں کوئی اشارہ نہیں ہے کہ اس کا مقصد یہود کو مسجد اقصیٰ کی تولیت کے حق سے معزول کرنا اور اس حق کو مسلمانوں کی طرف منتقل کر دینا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا اصلاحی اور سید سلیمان ندوی کے اخذ کردہ اس نکتے کو ان معاصر مفسرین نے بھی کوئی اہمیت نہیں دی جو نتیجے کے اعتبار سے ان کی رائے سے متفق ہیں۔ مولانا مفتی محمد شفیع نے اپنی تفسیر میں اس کی طرف اشارہ تک نہیں کیا، جبکہ مولانا شبیر احمد عثمانی نے اس کا ذکر ''شاید نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو وہاں لے جانے میں یہ بھی اشارہ ہوگا'' کے الفاظ سے کیا ہے، جس سے اس استدلال کی صراحت اور قطعیت کے بارے میں ان کا تردد پوری طرح واضح ہے۔[ے]

اس ضمن میں مولانا اصلاحی کے جواب میں تو ہمیں یہی عرض کرنا ہے کہ اگر واقعۂ اسرا کی نوعیت اس ضمن میں ایک اشارے کی ہے تو ظاہر ہے کہ یہ اشارہ، مسجد حرام کی تولیت کے بارے میں وارد ابتدائی اشارات کی طرح، اس بات کا مقتضی تھا کہ بعد میں مناسب موقع پر اس کو واضح حکم کی شکل بھی دے دی جاتی۔ آخر کیا وجہ ہے کہ نہ قرآن مجید سورۂ براءۃ میں ایک مناسب موقع پیدا ہونے کے باوجود اس کی تصریح کرتا ہے، نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس ضمن میں کوئی واضح ہدایت دیتے ہیں، نہ سیدنا عمر فتح بیت المقدس کے موقع پر اس بات کی وضاحت کی ضرورت محسوس کرتے ہیں اور نہ بعد کے فقہا کے ہاں اس بات کا کوئی ذکر ملتا ہے کہ یہود کا اپنے قبلے پر اب کوئی حق باقی نہیں رہا؟

باقی رہے وہ اہل علم جو اس واقعہ کو ایک حتمی اعلان کی حیثیت دیتے ہیں، تو ہماری ان سے گزارش ہے کہ وہ از راہ کرم حسب ذیل سوالات کا جواب عنایت فرمائیں:

۱۔ اس میں کیا حکمت ہے کہ مشرکین کے حق تولیت کی تنسیخ کا تو قرآن مجید میں ڈنکے کی چوٹ پر اعلان کیا گیا اور اس کے بعد ۹ ہجری میں حج کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کی عام منادی کا اہتمام کیا، لیکن مسجد اقصیٰ پر یہود کے حق تولیت کی تنسیخ واقعۂ اسرا میں یوں پنہاں کر

ے تفسیر عثمانی ۳۷۴، حاشیہ ۳۔

دی گئی کہ زمانۂ حال سے قبل تیرہ صدیوں تک کسی کے لیے اس کو دریافت کرنا ممکن ہی نہ ہوا؟

۲۔ مشرکین کی معزولیت کا فیصلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ۲۳ سالہ نبوی زندگی کے بالکل آخری زمانے میں اس وقت کیا گیا، جبکہ مشرکین پر دعوت وتبلیغ کے میدان میں اتمام حجت کرنے کے بعد فتح مکہ کی صورت میں سیاسی لحاظ سے بھی ان کو مغلوب کیا جا چکا تھا۔ اس کے برخلاف اہل کتاب کے ساتھ مباحثہ کا آغاز مکی زندگی کے آخری سالوں میں ہوا جو مدنی زندگی میں اپنے عروج کو پہنچا۔ ان کی سیاسی طاقت کو توڑ کر ان کو مغلوب کر لینے کا حکم قرآن مجید میں بالکل آخری زمانے میں سورۂ براۂۃ میں دیا گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ تبوک میں اس سمت میں جدوجہد کا آغاز بھی کر دیا، لیکن اس حکم کی عملی تکمیل خلفاے راشدین کے عہد میں ہوئی۔ آخر اس کی کیا توجیہ کی جائے کہ مشرکین کی معزولی کا فیصلہ تو ان پر اتمام حجت اور سیاسی غلبہ حاصل ہو جانے کے بعد کیا گیا، لیکن بیت المقدس کے حق تولیت سے یہود کی معزولی کا فیصلہ مکہ ہی میں اس وقت کر دیا گیا، جبکہ اتمام حجت اور سیاسی غلبہ تو درکنار، ابھی ان کے ساتھ باقاعدہ مباحثہ کا بھی آغاز نہیں ہوا تھا؟

۳۔ اس الجھن کا کیا حل پیش کیا جائے گا کہ مسجد اقصیٰ بہرحال اسلام میں ''تیسرے'' مقدس مقام کی حیثیت رکھتی ہے، اس کے لیے مسجد حرام اور مسجد نبوی جیسی حرمت وتقدس کے احکام بھی شریعت میں ثابت نہیں اور نہ مسلمانوں کی حج اور قربانی جیسی عبادات کے حوالے سے اسے کوئی خصوصی اہمیت حاصل ہے، تو پھر آخر کس معقول وجہ سے مسجد حرام کا معاملہ موخر کر کے مسجد اقصیٰ کی تولیت کا فیصلہ اس سے کہیں پہلے کر دینے کا اہتمام کیا گیا؟

۴۔ اگر حق تولیت کی تنسیخ کا فیصلہ واقعۂ اسرا ہی کے موقع پر ہو چکا تھا تو ہجرت مدینہ کے بعد تحویل قبلہ کے حکم کی کیا حکمت اور معنویت باقی رہ جاتی ہے؟ اس حکم کی حکمت یہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سچے پیروکاروں اور کمزور مدعین ایمان کے مابین امتیاز قائم ہو جائے اور یہود اسلام اور مسلمانوں کے ساتھ مانوس ہو جائیں۔ واقعۂ اسرا کی اس تعبیر کے مطابق اگر مسجد اقصیٰ پر یہود کے حق کی صاف نفی کی جا چکی تھی تو تحویل قبلہ سے آزمایش اور تالیف قلب کے مذکورہ مقاصد آخر کس بنیاد پر حاصل کرنا مقصود تھے؟

۵۔ اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ واقعۂ اسرا سے اس استدلال کی جڑ قرآن مجید نے سورۂ بنی اسرائیل کی انھی آیات میں خود کاٹ دی ہے۔ واقعۂ اسرا کے ذکر کے بعد قرآن مجید نے اسی سلسلۂ بیان میں مسجد اقصیٰ کی بربادی اور اس میں سے یہود کی بے دخلی کے دو تاریخی واقعات کا ذکر کیا ہے اور اس کے بعد فرمایا ہے:

عَسٰی رَبُّکُمْ اَنْ یَّرْحَمَکُمْ وَاِنْ عُدْتُّمْ عُدْنَا. (بنی اسرائیل ۱۷: ۸)	’’توقع ہے کہ تمھارا رب تم پر پھر رحمت کرے گا۔ اور اگر تم نے دوبارہ سرکشی اور فساد کا رویہ اختیار کیا تو ہم بھی اس عذاب کا مزہ تمھیں دوبارہ چکھا دیں گے۔‘‘

یعنی قرآن مجید واقعۂ اسرا کے بعد بھی اس بات کا امکان تسلیم کرتا ہے کہ اللہ کی رحمت سے یہود کو دوبارہ اپنے مرکز عبادت کی بازیابی اور اس میں سلسلۂ عبادت کے احیا کا موقع ملے، اگرچہ یہ موقع بھی پہلے مواقع کی طرح اطاعت اور حسن کردار کے ساتھ مشروط ہوگا۔

ان دلائل سے واضح ہے کہ ہمارے اہل علم کی ایجاد کردہ واقعۂ اسرا کی یہ تازہ تعبیر علمی لحاظ سے بالکل بے بنیاد ہے۔

۴۔ تحویل قبلہ

یہود کے حق تولیت کی تنسیخ کے ضمن میں دوسرا استدلال تحویل قبلہ کے واقعے سے کیا جاتا ہے۔ مدینہ منورہ کی طرف ہجرت کرنے کے بعد یہود کی تالیف قلب اور مسلمانوں کے ایمان کو جانچنے کے لیے کچھ عرصہ کے لیے اللہ تعالیٰ نے مسجد حرام کے بجائے مسجد اقصیٰ کو، جو یہود کا قبلہ تھا، مسلمانوں کا قبلہ مقرر فرمایا تھا اور تقریباً سترہ ماہ تک مسلمان اس کی طرف رخ کر کے نماز ادا کرتے رہے۔ بعد میں اس حکم کو منسوخ کر کے انھیں دوبارہ مسجد حرام کی طرف رخ کرنے کی ہدایت کی گئی۔ اس واقعہ کا تذکرہ سورۂ بقرہ کی آیات ۱۴۲ تا ۱۴۵ میں کیا گیا ہے۔ سید سلیمان ندوی اس واقعہ کو یہود کے حق تولیت کی معزولی کا حکم نامہ قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

”بیت المقدس اسلام کا دوسرا قبلہ ہے اور اس کی تولیت امت محمدیہ کا حق تھا۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو اس تولیت کی بشارت دے دی تھی اور فرما دیا تھا کہ میری موت کے بعد یہ واقعہ پیش آئے گا۔“ (سیرت النبی ۳/۳۸۵)

اس استدلال کے بارے میں ہماری گزارش یہ ہے کہ اس میں کلام کے اس سیاق وسباق اور پس منظر کو مکمل طور پر نظر انداز کر دیا گیا ہے جس میں تحویل قبلہ کا مذکورہ واقعہ سورۂ بقرہ میں وارد ہوا ہے۔ باب دوم میں ہم سورۂ بقرہ کے نظم کی روشنی میں یہ بات واضح کر چکے ہیں کہ تحویل قبلہ کا واقعہ اللہ تعالیٰ نے مسجد اقصیٰ کی تولیت کو مسلمانوں کا حق اور ان کی جدوجہد کا ہدف قرار دینے کے لیے نہیں، بلکہ اس کے بالکل برخلاف، یہ بات واضح کرنے کے لیے بیان کیا ہے کہ ملت ابراہیمی کی اساس پر قائم عبادت گاہوں کے قبلہ اور مرکز کی حیثیت مسجد حرام کو حاصل ہے نہ کہ مسجد اقصیٰ کو۔ چنانچہ مسلمانوں کو جہاد وقتال کی ترغیب صرف اس حوالے سے دی گئی ہے کہ وہ بیت اللہ کو مشرکین کے قبضے سے چھڑا کر ابراہیمی توحید کا مرکز بنا دیں۔ مسجد اقصیٰ کو اس ساری بحث میں نہ کہیں مسلمانوں کا حق قرار دیا گیا ہے اور نہ اس حوالے سے کسی قسم کی جدوجہد کی ذمہ داری ان پر عائد کی گئی ہے۔

علاوہ ازیں اس واقعے کی تفصیلات داخلی لحاظ سے بھی تنسیخ تولیت کا کوئی تصور اخذ کرنے سے مانع ہیں۔ اس ضمن میں خود قرآن مجید کی تصریحات سے تین باتیں صاف واضح ہیں:

ایک یہ کہ مسجد اقصیٰ کو قبلہ مقرر کرنے کے حکم کا مقصد یہ تھا کہ اہل ایمان کی آزمایش کی جائے اور مضبوط اہل ایمان اور کمزور اہل ایمان کے مابین امتیاز قائم کر دیا جائے:

وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِيْ كُنْتَ عَلَيْهَآ اِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ مِمَّنْ يَّنْقَلِبُ عَلٰى عَقِبَيْهِ. (البقرہ ۲: ۱۴۳)	”اور ہم نے یہ قبلہ جس کی طرف آپ رخ کرتے رہے، صرف اس لیے مقرر کیا تاکہ ہم رسول کی پیروی کرنے والوں اور الٹے پاؤں پلٹ جانے والوں کے مابین امتیاز قائم کر دیں۔“

دوسری یہ کہ مسجد اقصیٰ کی طرف رخ کرنے کا یہ حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو طبعاً پسند نہیں تھا اور آپ کی یہ خواہش تھی کہ دوبارہ مسجد حرام کو مسلمانوں کا قبلہ بنا دیا جائے:

قَدۡ نَرٰی تَقَلُّبَ وَجۡهِكَ فِی السَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبۡلَةً تَرۡضٰهَا. (البقرہ۲: ۱۴۴)	''آپ کے چہرے کے بار بار آسمان کی طرف اٹھنے کو ہم دیکھتے رہے ہیں سو ہم آپ کو اس قبلے کی طرف پھیر دیں گے جو آپ کو پسند ہے۔''

تیسری یہ کہ اس حکم کے منسوخ ہونے پر یہود ناخوش تھے اور ان کی خواہش تھی کہ مسلمان انھی کے قبلے کی طرف رخ کر کے نماز پڑھیں، لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کی اس خواہش کو مسترد کر دیا:

وَمَآ اَنۡتَ بِتَابِعٍ قِبۡلَتَهُمۡ وَمَا بَعۡضُهُمۡ بِتَابِعٍ قِبۡلَةَ بَعۡضٍ وَلَئِنِ اتَّبَعۡتَ اَهۡوَآءَهُمۡ مِّنۡ بَعۡدِ مَا جَآءَكَ مِنَ الۡعِلۡمِ اِنَّكَ اِذًا لَّمِنَ الظّٰلِمِيۡنَ. (البقرہ۲: ۱۴۵)	''نہ آپ ان کے قبلے کی طرف رخ کریں گے اور وہ آپس میں ایک دوسرے کے قبلے کی طرف۔ اور اگر واضح حکم آ جانے کے بعد آپ ان کی خواہشات کے پیچھے چلے تو آپ کا شمار ظالموں میں ہوگا۔''

اس کے ساتھ اہل علم کی بیان کردہ یہ حکمت بھی پیش نظر رکھیں کہ مسجد اقصیٰ کو قبلہ مقرر کرنے سے یہود مدینہ کی تالیف قلب یعنی انھیں مسلمانوں کے ساتھ مانوس اور اسلام کی طرف مائل کرنا مقصود تھا۔[8]

اب ذرا غور فرمائیے کہ ان میں سے کون سی بات ہے جو حق تولیت کی تنسیخ کے ساتھ مناسبت رکھتی ہے؟

اگر مسجد اقصیٰ کو مسلمانوں کا قبلہ مقرر کرنے کا مقصد یہود کے حق تولیت کو منسوخ کرنا تھا تو واقعہ کی یہ حکمت اہمیت کے لحاظ سے قرآن کی بیان کردہ حکمت سے کہیں بڑھ کر ہے۔ کیا وجہ ہے کہ قرآن اس اہم تر حکمت سے یہاں صرف نظر کر جاتا ہے؟

۸؎ رازی، التفسیر الکبیر ۴/ ۱۱۵۔ ابن العربی، احکام القرآن ۱/ ۴۰۔

پھر مفسرین نے اس کی جو دوسری حکمت یعنی یہود کی تالیف قلب سمجھی ہے، وہ حق تولیت کی منسوخی کے بالکل معارض ہے۔ اگر مسلمانوں کو یہود کے قبلے کی طرف رخ کرنے کا حکم دینے کا مقصد یہود کے قلوب کو اسلام اور مسلمانوں کے لیے نرم کرنا تھا تو ظاہر ہے کہ پھر اس حکم کا مقصد ان کے حق تولیت کی تنسیخ نہیں ہوسکتا۔ حق تولیت کی تنسیخ کے دعوے کے ساتھ ان کے قبلے کی طرف رخ کرنا آخر تالیف قلب کا کون سا طریقہ ہے؟

پھر اگر مسجد اقصیٰ کے استقبال کا مطلب مسلمانوں کے نزدیک یہ تھا کہ اس مرکز پر اب یہود کا کوئی حق باقی نہیں رہا تو اس حکم کے منسوخ ہونے پر یہود کو خوش ہونا چاہیے تھا یا ناخوش؟ کیا وہ اس لیے مسلمانوں کی طرف سے مسجد اقصیٰ کو قبلہ بنائے جانے کے خواہش مند تھے کہ اس طریقے سے مسلمان ان کے قبلے پر حق جمائے رکھیں اور زبان حال سے ان کے سینوں میں نشتر چبھوتے رہیں؟

پھر قرآن مجید جس طرح 'قبلتك' کے الفاظ سے مسجد حرام کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قلبی تعلق کو واضح کرتا ہے، اسی طرح کسی منفی تبصرے کے بغیر 'قبلتهم' کے الفاظ سے مسجد اقصیٰ کے ساتھ یہود کی قلبی وابستگی کی کیفیت کو بھی بیان کرتا ہے۔ حق تولیت کی منسوخی کے معرض بیان میں اس اسلوب کی ناموزونیت کسی صاحب ذوق سے مخفی نہیں۔

علاوہ ازیں مدنی زندگی کے عین آغاز میں، جبکہ ریاست مدینہ کے استحکام کے لیے یہود کے داخلی تعاون کی اہمیت سیاسی لحاظ سے ناقابل انکار تھی، ایک ایسا اعلان کرنے میں کیا حکمت تھی جس کی اس وقت نہ عملاً کوئی اہمیت تھی اور نہ اس کے روبہ عمل لائے جانے کا کوئی فوری امکان؟ یہود جیسی کینہ پرور قوم کے ساتھ ایک سنگین نوعیت کی مذہبی بحث چھیڑ دینے کا اس نازک موقع پر آخر کیا فائدہ تھا؟

واقعہ یہ ہے کہ مسلمانوں کا بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا، اسے 'یہود کا قبلہ' تسلیم کرتے ہوئے شراکت کے اصول پر تھا نہ کہ تنسیخ کے اصول پر۔ اپنے پس منظر، جزئیات اور قرآن کے اسلوب بیان کے لحاظ سے یہ واقعہ اس سے ابا کرتا ہے کہ اس سے یہود کے حق تولیت کی منسوخی

کا حکم تو درکنار، کوئی اشارہ بھی استنباط کیا جائے۔ ہم، فی الواقع، نہیں سمجھ سکے کہ اس پس منظر کے ساتھ مسجد اقصیٰ کو عارضی طور پر مسلمانوں کا قبلہ مقرر کرنے کے اس حکم کو دلالت کی کون سی قسم کے تحت مستقل تولیت کا پروانہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

واقعۂ اسرا اور تحویل قبلہ کے واقعات سے استدلال کے مذکورہ انداز اصلاً علمی نوعیت کے ہیں اور ان کی کم مائیگی بالکل واضح ہے۔ ان کے علاوہ ایک اور انداز استدلال بھی موجود ہے جسے صحافتی، سیاسی یا جذباتی میں سے کوئی بھی عنوان دیا جا سکتا ہے اور جسے میڈیا میں اور عالمی فورموں پر اس وقت مسلمانوں کے بنیادی استدلال کی حیثیت حاصل ہے۔ اس طریق استدلال میں یہود کے حق تولیت کے برقرار رہنے یا منسوخ ہو جانے کا سوال ہی سرے سے گول کر کے بات کا آغاز یہاں سے کیا جاتا ہے کہ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سفر اسرا کے موقع پر مسجد اقصیٰ میں تشریف لائے تھے اور مسلمانوں نے ایک مخصوص عرصے تک اس کی طرف رخ کر کے نمازیں ادا کی تھیں، اس لیے اس مسجد پر مسلمانوں ہی کا حق ہے اور دوسرا کوئی گروہ اس میں شرکت کا دعوے دار نہیں ہو سکتا۔

اس سلسلے میں ہماری گزارش یہ ہے کہ واقعۂ اسرا اور تحویل قبلہ کے واقعات یقیناً مسجد اقصیٰ کے ساتھ مسلمانوں کی اعتقادی اور مذہبی وابستگی کے اسباب میں سے اہم سبب ہیں، لیکن ان کی یہ تعبیر کہ اب اس مقام پر صرف اور صرف مسلمان حق رکھتے ہیں اور یہود کے تمام اعتقادات اور جذبات کی کوئی وقعت نہیں رہی، عقلی اور اخلاقی، دونوں لحاظ سے ایک نہایت بودا موقف ہے۔ دسمبر ۱۹۳۰ میں برطانوی شاہی کمیشن نے 'دیوار گریہ' کے حوالے سے مسلم موقف پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا تھا:

> ''کمیشن مسلم فریق کا یہ موقف قبول کرنے کے لیے تیار ہے کہ چونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم براق پر سوار ہو کر یہاں آئے تھے، اس لیے پوری مغربی دیوار مسلمانوں کے لیے مقدس ہے، لیکن کمیشن کی رائے میں اس بات سے اس حقیقت کی نفی نہیں ہو جاتی کہ یہودیوں کے لیے بھی اس دیوار کا تقدس برقرار رہے۔ اگر پیغمبر کی تشریف آوری کی قابل احترام یاد (یہ الگ بات ہے کہ ان کے براق کو یہودیوں کے گریہ وزاری کے مقام سے ایک مخصوص فاصلے پر باندھا گیا تھا)

پوری کی پوری مغربی دیوار کو مسلمانوں کے لیے مقدس بنا دے سکتی ہے تو اسی اصول پر اس تعظیم کو بھی احترام کی نظر سے کیوں نہ دیکھا جائے جس کا اظہار اس سے بھی کئی صدیاں پہلے سے یہودی اس دیوار کے متعلق کرتے چلے آ رہے ہیں جو ان کے اعتقاد کے مطابق اس قدیم ہیکل کی واحد باقی ماندہ یادگار ہے جس کے بارے میں ان کا عقیدہ ہے کہ وہ خدا کی موجودگی سے معمور ہے؟'' (http://domino.un.org/unispal.nsf)

یہ تبصرہ واقعۂ اسرا اور قبلۂ ثانی کی مذکورہ تعبیر پر بھی بعینہٖ صادق آتا ہے۔ اگر پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے مسجد اقصیٰ میں تشریف لانے اور مسلمانوں کے کچھ عرصہ تک اس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے سے مسلمان اس کی تولیت کے حق دار بن سکتے ہیں تو آخر یہود اس بنیاد پر کیوں یہ حق نہیں رکھتے کہ اس مقام کو تین ہزار سال سے ان کے قبلے کی حیثیت حاصل ہے، اس کی زیارت ان کے مذہبی فرائض کا حصہ ہے، اور ان کے بیسیوں انبیا اور کاہن صدیوں تک اس میں تعلیم وتبلیغ کے فرائض انجام دیتے رہے ہیں؟

۵۔ ہیکل پر 'مسجد' کے لفظ کا اطلاق

یہ استدلال بھی سامنے آیا ہے کہ یہودی حضرت سلیمان علیہ السلام کی قائم کردہ عبادت گاہ کو 'ہیکل' کہتے ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ نے اسے 'مسجد' کے نام سے یاد کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا اس کو 'مسجد' قرار دینا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ یہود اس پر کوئی حق نہیں رکھتے، اس لیے کہ 'مسجد' کا لفظ صرف مسلمانوں کی عبادت گاہ کے لیے بولا جاتا ہے[9]۔

یہ استدلال بدیہی طور پر غلط ہے، اس لیے کہ 'مسجد' کا لفظ یقیناً اپنے اصطلاحی اور عرفی مفہوم کے لحاظ سے مسلمانوں کی مخصوص عبادت گاہوں کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، لیکن اپنے اصل لغوی مفہوم کے لحاظ سے یہ مطلقاً 'عبادت گاہ' کے معنی میں بھی بولا جاتا ہے، چاہے وہ مسلمانوں کی ہو یا اہل کتاب کی۔ قرآن وحدیث میں اس استعمال کے نظائر موجود ہیں۔ مثال کے طور پر سورۂ بقرہ کی

---

[9] ماہنامہ الشریعہ، دسمبر ۲۰۰۳، ص: ۳۹۔

آیت۱۱۴ میں اللہ تعالیٰ نے یہود ونصاریٰ کے اس طرز عمل کی مذمت کی ہے کہ وہ مذہبی اختلاف کی بنا پر ایک دوسرے کی عبادت گاہوں پر تعدی کرتے اور عبادت گزاروں کو ان میں جا کر اللہ کو یاد کرنے سے روکتے ہیں۔ یہاں اہل کتاب کی عبادت گاہوں کے لیے 'مساجد اللہ' کا لفظ استعمال ہوا ہے:

وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللّٰهِ اَنْ يُّذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ وَسَعٰى فِيْ خَرَابِهَا.	''اس سے بڑا ظالم کون ہے جو اللہ کی مساجد میں اللہ کا نام یاد کرنے سے روکے اور ان کو ویران کرنے کی سعی کرے۔''

سورۂ کہف میں اللہ تعالیٰ نے اصحاب کہف کا، جو مسیحی مذہب کے پیروکار تھے، ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان کی وفات کے بعد ان کے ہم مذہب لوگوں نے ان کی یاد میں ایک عبادت گاہ تعمیر کر لی۔ یہاں گرجے کے لیے 'مسجد' کا لفظ استعمال ہوا ہے:

قَالَ الَّذِيْنَ غَلَبُوْا عَلٰٓى اَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَّسْجِدًا. (آیت۲۱)	''جو لوگ ان کے معاملے میں غالب آ گئے، انھوں نے کہا کہ ہم تو ان کی نسبت سے اس جگہ پر ایک عبادت گاہ قائم کریں گے۔''

ام المومنین ام سلمہ اور ام المومنین ام حبیبہ نے ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ان گرجوں کا اور ان میں موجود تصویروں کا تذکرہ کیا جو انھوں نے سرزمین حبشہ میں دیکھی تھیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تصویروں کا پس منظر واضح کرتے ہوئے انھیں بتایا کہ:

ان اولئك اذا كان فيهم الرجل الصالح فمات بنوا على قبره مسجدا وصوروا فيه تلك الصور. (بخاری، رقم۴۰۹)	''ان لوگوں میں جب کوئی نیک آدمی فوت ہو جاتا تو یہ اس کی قبر پر عبادت گاہ تعمیر کر لیتے اور اس میں ان کی یہ تصویریں سجا لیتے (جو تم نے دیکھی ہیں)''

یہاں بھی دیکھ لیجیے، نصاریٰ کی عبادت گاہوں کے لیے 'مسجد' کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ اب اگر ہیکل سلیمانی کو 'مسجد' کے نام سے ذکر کرنا یہود کے حق تولیت کی تنسیخ کی دلیل ہے تو اہل کتاب کی

باقی تمام عبادت گاہوں سے بھی ان کا حق تولیت اسی بنیاد پر منسوخ قرار پانا چاہیے، حالاں کہ کوئی شخص اس کا قائل نہیں۔

۶۔ فتح بیت المقدس کی بشارت

'تحویل قبلہ' سے استدلال کے ضمن میں ہم نے سید سلیمان ندوی کا جو اقتباس نقل کیا ہے، اس میں فتح بیت المقدس کی بشارت نبوی کو بھی اس ضمن میں دلیل کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ خلط مبحث کی ایک افسوس ناک مثال ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو جس چیز کی بشارت دی، وہ یہ تھی کہ اہل کتاب کے سیاسی طور پر مغلوب ہونے کے نتیجے میں بیت المقدس کا شہر بھی مفتوح ہو کر مسلمانوں کے قبضے میں آ جائے گا۔ اس کا مسجد اقصیٰ کی تولیت کے معاملے سے آخر کیا تعلق ہے؟

یہاں اگر اس فقہی ضابطے کا حوالہ دیا جائے کہ کسی شہر کے مفتوح ہونے کی صورت میں وہاں کی عبادت گاہوں پر تولیت کا حق بھی مفتوحین سے چھن جاتا ہے تو ہم عرض کریں گے کہ اول تو یہ ضابطہ کسی نص پر مبنی نہیں بلکہ اجتہادی اور استنباطی ہے اور اسی وجہ سے فقہا کے مابین یہ بات متفق علیہ نہیں، بلکہ مختلف فیہ ہے۔ دوسرے، فقہا کی تصریحات کے مطابق یہ ضابطہ بزور قوت مفتوح ہونے والے علاقوں کے لیے ہے[10] جبکہ بیت المقدس صلحاً مفتوح ہوا تھا۔ نیز اگر بیت المقدس پر اس ضابطہ کا اطلاق کیا جائے تو ظاہر ہے کہ وہاں کی ساری عبادت گاہوں کو اس کے دائرے میں آنا چاہیے۔ پھر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے معاہدۂ بیت المقدس میں یہاں کی عبادت گاہوں پر اہل مذہب کے تولیت وتصرف کے حق کو کس اصول کے تحت تسلیم کیا؟ اور اگر بیت المقدس کے مفتوح ہونے کے بعد اہل کتاب کی دیگر عبادت گاہوں پر ان کا حق تولیت باقی رہ سکتا ہے تو مسجد اقصیٰ پر، جو کہ ان کا قبلہ بھی ہے، کیوں نہیں رہ سکتا؟ اگر یہ کہا جائے کہ مسجد اقصیٰ کا معاملہ دیگر عبادت گاہوں سے مختلف ہے تو سوال یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بشارت میں اس کا کہاں ذکر ہے اور اس تفریق

۱۰؎ ابن قدامہ، المغنی ۹/ ۲۸۴۔

کی شرعی بنیاد کیا ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ سیاسی طور پر مغلوب ہونا ایک الگ بات ہے اور عبادت گاہ کے حق تولیت سے معزول ہونا ایک بالکل دوسری بات۔ دونوں کو کسی بھی طرح سے مترادف قرار نہیں دیا جا سکتا۔

۷۔ اہل کتاب کے ہاں پیش گوئیاں

مولانا قاری محمد طیب نے اس سلسلے میں نصاریٰ کی کتابوں میں موجود چند مزعومہ پیش گوئیوں کو بھی دلیل میں پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

''اسلام سے پہلے کے نصاریٰ بھی بیت المقدس کو اسلام کا حق سمجھے ہوئے تھے۔... کتب مقدسہ کی اس خبر کے مطابق جب فاروق اعظم رضی اللہ عنہ فتح بیت المقدس کے لیے شام پہنچے تو انھیں دیکھ کر اس کے نصرانی متولیوں نے ان تمام علامات کی تصدیق کی جو کتاب مقدس میں وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں پڑھ چکے تھے اور بلا لڑے بھڑے بیت المقدس ان کے حوالے کر دیا جو بیت المقدس کے حق اسلام ہونے کی نمایاں شہادت ہے۔''

(مقامات مقدسہ اور اسلام کا اجتماعی نظام ۶۵۰)

اگر ''بیت المقدس'' سے مولانا علیہ الرحمہ کی مراد یروشلم کا شہر ہے تو وہ ہماری بحث کے دائرے سے خارج ہے، البتہ اگر شہر کی تولیت کے ضمن میں مسجد اقصیٰ کی تولیت کا حق بھی داخل سمجھا جا رہا ہے تو گزشتہ سطور میں کی گئی بحث کی روشنی میں یہ بات درست نہیں۔ اور اگر ''بیت المقدس'' سے ان کی مراد براہ راست مسجد اقصیٰ ہے تو ان کا یہ استدلال نہ تحقیقی لحاظ سے کوئی وزن رکھتا ہے اور نہ الزامی لحاظ سے۔ الزامی لحاظ سے اس لیے کہ الزام کی بنیاد، ظاہر ہے کہ ایسے مآخذ پر ہونی چاہیے جنھیں خود اہل کتاب کے نزدیک استناد اور اعتبار کا درجہ حاصل ہو، نہ کہ مسلم مورخین کی نقل کردہ تاریخی روایات پر۔ تاریخی لحاظ سے یہ بات اپنی جگہ متنازع فیہ اور بحث طلب ہے کہ اہل بیت المقدس نے، فی الواقع، کسی مزاحمت کے بغیر محض پیش گوئیوں کی بنا پر یہ شہر مسلمانوں کے حوالے کر

---

[۱۱] محمد حسین ہیکل، الفاروق عمر ۱/ ۲۳۰-۲۳۵۔ غلام احمد پرویز، شاہکار رسالت ۱۹۸۔

دیا تھا۔[۱۱] اور تحقیقی لحاظ سے اس لیے کہ جب تک قرآن وسنت کی تصریحات سے مسجد اقصیٰ کی تولیت

کا حق مسلمانوں کے لیے ثابت نہ ہو جائے، مذکورہ تاریخی پیش گوئیوں کی کوئی حیثیت نہیں ہو سکتی۔ گویا اصل مسئلہ اس دعوے کے حق میں قرآن وسنت سے ثبوت فراہم کرنا ہے۔ اس کے بغیر اس استدلال کا سیدھا سیدھا مطلب یہ ہے کہ مسلمان اپنے اقدامات کے لیے شرعی جواز قرآن وسنت سے نہیں، بلکہ یہود ونصاریٰ کے ہاں موجود پیش گوئیوں سے اخذ کرتے ہیں۔

۸۔ بیت المقدس میں یہود کا قیام

فتح بیت المقدس کے موقع پر سیدنا عمر اور اہل بیت المقدس کے مابین جو معاہدہ طے پایا، اس میں یہ شرط شامل تھی کہ:

و لا یسکن بایلیاء معھم احد من الیھود.	''بیت المقدس کے مسیحی باشندوں کے مابین کسی یہودی کو قیام کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔''

(طبری، تاریخ الامم والملوک ۳/۶۰۹)

اس سے یہ نکتہ اخذ کیا گیا ہے کہ جب یہودیوں کو اس شہر میں رہنے تک کی اجازت نہیں تو ہیکل کی تعمیر نو یا احاطۂ ہیکل کے حق تولیت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔[۱۲] لیکن غور کیجیے تو یہ شرط سرے سے زیر بحث نکتے سے متعلق ہی نہیں۔ اہل تاریخ بتاتے ہیں کہ دراصل یہودیوں کے اس شہر میں ٹھہرنے پر پابندی رومی شہنشاہ ہیڈرین نے دوسری صدی عیسوی میں عائد کی تھی جسے بعد میں مسیحیوں نے بھی برقرار رکھا۔ یروشلم کے مسیحی بطریق صفرونیوس (Sophronius) نے مسلمان فاتحین سے اسی قدیم شرط کو برقرار رکھنے کی درخواست کی تھی۔[۱۳] اس سے ظاہر ہے کہ اس شرط کے پس منظر میں مسجد کی تولیت کا معاملہ نہیں تھا، کیونکہ نصاریٰ نہ خود اس مسجد کی تولیت کے مدعی تھے اور

---

۱۲ ماہنامہ الشریعہ، دسمبر ۲۰۰۳، ص ۴۰۔

۱۳ Encyclopedia Judaica, "Jerusalem", Vol. 9, pp.1405-1410

نہ انھیں اس بات سے کوئی دلچسپی ہو سکتی تھی کہ اس کی تولیت کی ذمہ داری یہود کے بجائے مسلمان سنبھالیں۔ علاوہ ازیں تاریخی شواہد یہ بتاتے ہیں کہ یہ کوئی لازمی اور بے لچک شرط نہیں تھی اور نہ اس پر عمل درآمد میں کسی قسم کی کوئی سختی روا رکھی گئی۔ خود سیدنا عمرؓ نے طبریہ کے ستر یہودی خاندانوں کو یروشلم میں آ کر آباد ہونے اور احاطۂ ہیکل سے بالکل متصل ایک جگہ پر رہایش اختیار کرنے کی اجازت دی۔[۱۴] مورخین بتاتے ہیں کہ مسلمانوں نے صدیوں سے عائد پابندی کے بعد پہلی مرتبہ یہودیوں کو اس شہر میں رہنے کی اجازت دی۔ 'دی انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن' میں لکھا ہے:

''۶۳۸ء کے بعد کچھ یہودی بھی یروشلم میں آ کر بسنے لگے کیونکہ مسلمانوں نے انھیں اس شہر میں، جہاں ان کا رہنا پانچ صدیوں سے ممنوع چلا آ رہا تھا، دوبارہ آباد ہونے کی اجازت دے دی تھی۔ یہودی بڑے اشتیاق کے ساتھ یہاں آئے اور انھوں نے اپنی مذہبی تعلیم کا مرکزی مدرسہ بھی طبریہ سے یروشلم میں منتقل کر لیا۔ غالباً وہ احاطۂ ہیکل میں کسی جگہ پر دعا اور عبادت بھی کیا کرتے تھے۔'' (The Encyclopedia of Religion, article: "Jerusalem", vol. 8, p. 12, 1987)

اموی خلیفہ عبد الملک نے ساتویں صدی میں قبۃ الصخرہ تعمیر کروایا تو اس کی تعمیر اور انتظام و انصرام کے لیے دس یہودی خاندانوں کی خدمات حاصل کی گئیں اور انھیں بیت المقدس میں مستقل سکونت کی اجازت عطا کر کے انھیں جزیہ سے مستثنیٰ قرار دیا گیا۔ تاہم بعد میں عمر بن عبد العزیز نے اپنے عہد خلافت میں انھیں یہاں سے نکال دیا۔[۱۵]

صلیبی جنگوں کے دور میں بیت المقدس کو فتح کرنے کے بعد صلاح الدین ایوبیؒ نے صلیبیوں کے ظلم وستم کا شکار ہونے والے یہودیوں کو یہاں آباد ہونے کی دعوت دی اور بہت سے یہودی

۱۴؎ Encyclopaedia Judaica, "Jerusalem", vol. 9, p.1410 - Karen Armstrong, "The Holiness of Jerusalem", *Journal of Palestine Studies,* Vol. XXVII, Number 3, Spring 1998, p. 15) www.jstor.org

۱۵؎ قاضی مجیر الدین الحنبلی، الانس الجلیل بتاریخ القدس والخلیل ۱/۲۸۱، ۲۸۲۔

یہاں آ کر رہنے لگے۔[۱۶] خلافت عثمانیہ کے دور میں بھی اسپین کی مسیحی حکومت کی ایذا رسانی سے بھاگنے والے بہت سے یہودیوں کو یروشلم میں بسایا گیا۔[۱۷]

اس تفصیل سے واضح ہے کہ معاہدۂ بیت المقدس کی مذکورہ شرط محض وقتی نوعیت کی ایک سیاسی شرط تھی جس کا نہ مسجد اقصیٰ کی تولیت سے کوئی تعلق تھا اور نہ اسلامی تاریخ میں اس پر عمل درآمد کو لازم ہی سمجھا گیا۔ چنانچہ میثاق عمر کے حوالے سے یاسر عرفات کا درج ذیل دعویٰ بھی، جو انھوں نے ۲۴ ستمبر ۱۹۹۶ کو ایک نشریاتی خطاب میں کیا، دوسرے بہت سے دعووں کی طرح تاریخی لحاظ سے بالکل بے بنیاد ہے:

> ''میثاق عمر کے مطابق (جو عمر اور صفرونیوس کے مابین طے پایا تھا) ایک شرط ایسی تھی جو تمام مسیحیوں نے مسلمانوں کے لیے مانی تھی، یعنی یہ کہ یروشلم میں کوئی یہودی کسی صورت میں نہیں رہے گا۔ یہ معاہدہ ۱۹۱۷ء میں برطانوی انتداب کے آغاز سے پہلے تک نافذ العمل رہا۔''

(Middle East Digest, Feb.1997,(http://christianactionforisrael.org/)

۹۔ 'شروط عمریہ' سے استدلال

محترم ڈاکٹر محمود احمد غازی صاحب نے مسجد اقصیٰ کی تولیت کے معاملے میں امت مسلمہ کے فقہی اور آئینی موقف کی بنیاد 'شروط عمریہ' کو قرار دیا ہے۔[۱۸] 'شروط عمریہ' سے مراد وہ شرائط ہیں جن کے مطابق، مبینہ طور پر، سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے بازنطینی سلطنت کے مختلف صوبوں اور شہروں کو فتح

۱۶؎ http://www.rabbiwein.com/۔ منشی عبدالقدیر، بیت المقدس ۹۰۔ پندرہ روزہ تعمیر حیات، ۱۰ جون ۲۰۰۳، ۲۱۔

۱۷؎ منشی عبدالقدیر، بیت المقدس ۹۲۔

۱۸؎ ماہنامہ الشریعہ، دسمبر ۲۰۰۳، ص ۳۶۔

۱۹؎ ان کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: ابو یوسف، کتاب الخراج ۱۴۸ تا ۱۶۱۔ ابن قدامہ، المغنی، ۹/۲۸۲۔ بیہقی، السنن الکبریٰ ۹/۲۰۲۔

کرنے کے بعد وہاں کے مسیحی باشندوں سے معاہدے کیے تھے۔[۱۹] ان شروط کے بارے میں سب سے پہلی بات تو یہ واضح رہنی چاہیے کہ اگرچہ دور متوسط کے فقہا اور مورخین ان شروط کو بالعموم مستند تسلیم کرتے اور کلاسیکل فقہی لٹریچر میں ان شرائط کو اہل ذمہ کے حقوق وفرائض اور ان پر لازم پابندیوں کے حوالے سے معیار مانا جاتا ہے،[۲۰] لیکن بہت سے معاصر ناقدین نے ان کے تاریخی ثبوت اور استناد کو ٹھوس شواہد کی بنیاد پر چیلنج کیا ہے۔ ان کی بناے استدلال متعدد امور ہیں:

ایک یہ کہ یہ شرائط جن سندوں سے مروی ہیں، وہ تمام کی تمام منقطع اور ضعیف ہیں۔

دوسری یہ کہ ابتدائی دور کے مستند ماخذوں میں ان شروط کا تذکرہ اس شکل میں بالکل نہیں ملتا۔

تیسری یہ کہ ان شروط کے متن میں استعمال ہونے والے بعض الفاظ، مثلاً 'زنار' کا لفظ، سیدنا عمر کے عہد میں عربی زبان میں مستعمل ہی نہیں تھے۔

چوتھی یہ کہ ان میں سے بیش تر شرائط اہل کتاب کے ساتھ مسامحت اور رواداری کے اس رویے کے بالکل منافی ہیں جو دور صحابہ میں ان کے ساتھ عمومی طور پر اختیار کیا گیا۔

بہت سے مستشرقین نے بھی، جو بالعموم اسلامی تاریخ کا مطالعہ معاندانہ نقطۂ نظر سے کرتے ہیں، اسی بنیاد پر سیدنا عمر کی طرف ان شرائط کی نسبت کے درست ہونے میں شک وشبہے کا اظہار کیا ہے۔[۲۱]

جہاں تک زیر بحث مسئلے میں 'شروط عمریہ' سے استدلال کا تعلق ہے تو کم از کم ہمارا ناقص فہم ان میں کسی معقول بناے استدلال کا سراغ نہیں لگا سکا۔ اتنی بات تو واضح ہے کہ ان شروط میں مسجد اقصیٰ کی تولیت کا معاملہ صراحتاً کہیں زیر بحث نہیں آیا۔ اس لیے غالباً ڈاکٹر صاحب ان میں

---

۲۰ ابن القیم احکام اہل الذمہ ۳/ ۱۱۶۴۔۱۱۶۵

۲۱ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: محمد حسین ہیکل، الفاروق عمر ۱/ ۲۴۱، ۲۴۲۔ الدکتور توفیق سلطان الیوز بکی، تاریخ اہل الذمۃ فی العراق ۱۲۷ تا ۱۳۷۔ سیدۃ اسماعیل کاشف، مصر الاسلامیہ واہل الذمہ ۳۹ - ۴۹۔ ابن القیم، احکام اہل الذمہ ۳/ ۱۱۶۳، ۱۱۶۴ ہامش۔ ٹی ڈبلیو آرنلڈ، دعوت اسلام ۶۱۔ جیوش انسائیکلو پیڈیا، آرٹیکل 'Omar I'۔ منشی عبدالقدیر، بیت المقدس ۶۲۔

سے کسی ایک یا ایک سے زیادہ مخصوص دفعات سے مسجد اقصیٰ کی تولیت کا حکم 'استنباط' کرنا چاہتے ہیں۔ بہت غور کرنے اور طائر تخیل کو پرواز کی پوری آزادی دینے کے بعد ہمیں ان شروط میں صرف ایک بات ایسی محسوس ہوئی ہے جس سے ممکنہ طور پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔ وہ یہ کہ عبد الرحمٰن بن غنم نے سیدنا عمر کی منظوری سے اہل شام کے ساتھ صلح کے معاہدے میں جو شرائط طے کیں، ان کے مطابق اہل شام نے یہ پابندی قبول کی تھی کہ:

ولا نجدد ما خرب من كنائسنا.	''ہم اپنے ویران/منہدم ہو جانے والے کلیساؤں میں سے کسی کو از سر نو تعمیر نہیں کریں گے۔''

اس شرط سے استدلال، غالباً، یوں ہے کہ چونکہ یہودیوں کا ہیکل صدیاں پہلے تباہ و برباد ہو چکا ہے، اس لیے اب انھیں اس کو دوبارہ تعمیر کرنے کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔

ہمارے نزدیک اس استدلال کے بے جواز ہونے کے وجوہ حسب ذیل ہیں:

شروط عمریہ کے استناد کے بارے میں محققین کے عمومی تحفظات کا تو ہم اختصاراً تذکرہ کر چکے ہیں۔ اس ضمن میں بالخصوص زیر بحث شرط کے حوالے سے تاریخی مواد کا جائزہ لیجیے تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ اسلام کے ملکی قانون پر تصنیف کیے جانے والے اولین مآخذ، جن میں دور خلافت راشدہ اور بالخصوص سیدنا عمر کے دور میں اہل ذمہ پر عائد کردہ شروط پر باقاعدہ بحث کی گئی ہے، اس شرط کے تذکرہ سے خالی ہیں۔ مثال کے طور پر امام ابو یوسف (۱۱۳۔۱۸۲ھ) نے کتاب الخراج میں ''فصل فی الکنائس والبیع والصلبان'' میں مختلف معاہدوں کے متن نقل کیے ہیں اور ان شرائط کی تفصیلاً وضاحت کی ہے جو اہل ذمہ پر ان کی عبادت گاہوں اور مذہبی شعائر کے حوالے سے نافذ کی گئیں، لیکن اس ساری بحث میں مذکورہ شرط کا کوئی ذکر نہیں[۲۲]۔ امام محمد (۱۳۲۔۱۸۹ھ) نے 'السیر الکبیر' میں عبادت گاہوں اور مذہبی شعائر کے حوالے سے اہل ذمہ کے حقوق اور ذمہ داریوں پر ایک مستقل باب میں بالتفصیل بحث کی ہے۔ اس میں نہ صرف یہ کہ

۲۲؎ الخراج ۱۴۸۔۱۶۱۔

اس شرط کا کوئی تذکرہ نہیں، بلکہ اس کے برعکس یہ کہا گیا ہے کہ:

فـان انهـدمـت كـنيسة مـن كـنـائسهـم الـقـديمة فلهم ان يبنوها كما كانت.	’’اگر ان کی پرانی عبادت گاہوں میں سے کوئی منہدم ہو جائے تو انھیں پہلے کی طرح اسے دوبارہ تعمیر کرنے کا حق حاصل ہے۔‘‘

(سرخسی، شرح السیر الکبیر ۱۵۳۵)

امام شافعی (۱۵۰۔۲۰۴ھ) نے ’الام‘ میں ان شرائط پر تفصیلی گفتگو کی ہے جو ان کی رائے میں اہل ذمہ پر عائد ہونی چاہییں۔ اس ضمن میں انھوں نے سیدنا عمر کی طے کردہ شرائط کا حوالہ بھی دیا ہے، لیکن زیر بحث شرط کا کوئی ذکر ان کے ہاں نہیں ملتا۔[23] امام ابوعبید (۱۵۴۔۲۲۴ھ) نے کتاب الاموال میں ’’باب الشروط التی اشترطت علیٰ اهل الذمة حين صولحوا واقروا على دينهم‘‘ کے تحت سیدنا عمر کی عائد کردہ ان شروط کا باقاعدہ تذکرہ کیا ہے، لیکن ان میں بھی اس شرط کا نام ونشان تک نہیں ملتا۔[24] یہی وجہ ہے کہ فقہا کے ہاں بھی یہ شرط متفق علیہ نہیں بلکہ مختلف فیہ ہے۔ بعض شافعی اور حنبلی فقہا اگرچہ اس شرط پر عمل درآمد کے قائل ہیں،[25] لیکن امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور ایک رائے کے مطابق امام احمد اس قسم کی کوئی شرط اہل ذمہ پر عائد نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک اہل ذمہ کو اپنی جزوی یا کلی طور پر منہدم ہو جانے والی عبادت گاہوں کی مرمت اور تعمیر نو کا پورا پورا حق حاصل ہے۔[26]

تاہم، بر سبیل تنزل، ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ یہ شرط سیدنا عمر سے ثابت ہے۔ اس کے باوجود اس سے ہیکل سلیمانی کی تعمیر نو کی ممانعت پر استدلال کسی طرح بھی نہیں کیا جا سکتا۔

---

۲۳ الام، ۴/ ۲۱۲۔۲۳۱۔

۲۴ الاموال ۱۴۵۔

۲۵ کشاف القناع ۳/ ۱۳۳۔

۲۶ ابن قدامہ، المغنی ۹/ ۲۸۴، ۲۸۵۔ الماوردی، الاحکام السلطانیہ ۱۸۶۔ مغنی المحتاج ۶/ ۷۸۔ سرخسی، شرح السیر الکبیر ۱۵۳۵۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ عہد صحابہ میں 'شروط عمریہ' کے مطابق طے پانے والے ان تمام معاہدوں میں معاہدے کا دوسرا فریق نصاریٰ تھے نہ کہ یہود، چنانچہ ان شرائط کی پابندی کا مطالبہ یہود سے کرنا کسی بھی قانونی وآئینی منطق کی رو سے درست نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ آج کے دور میں صدیوں پہلے طے پانے والے معاہدات کی حرف بحرف پابندی کا مطالبہ کسی بھی اصول کی رو سے درست نہیں ہوسکتا۔ یہ معاہدے ساتویں صدی میں مسلمانوں کے عسکری غلبے کے نتیجے میں مقامی باشندوں کے ساتھ طے پائے تھے۔ صلیبی جنگوں کے دور میں یہ سابقہ معاہدے اگرچہ کالعدم قرار پائے، لیکن مسلمانوں کے سیاسی غلبہ اور تفوق کی صورت حال بیسویں صدی کے آغاز تک قائم رہی۔ انیسویں صدی میں خلافت عثمانیہ نے جہاں یورپی جمہوریت کے دوسرے بہت سے تصورات کو اپنے نظام میں جگہ دی، وہاں سلطنت کی غیر مسلم رعایا کے لیے مذہب اور نسل کی تفریق کے بغیر مساوی شہری اور مذہبی حقوق سے بہرہ مند ہونے کا حق بھی تسلیم کیا اور مختلف معاہدوں میں یورپی طاقتوں کو اس کی باقاعدہ یقین دہانی کرائی[۲۷]۔ خلافت عثمانیہ کے خاتمے کے بعد اس خطے میں رونما ہونے والی سیاسی تبدیلیوں نے مسلمانوں کے غلبہ اور تفوق کی صورت حال کو بالکل تبدیل کر دیا۔ آج یہود ونصاریٰ کی حیثیت یہاں 'اہل ذمہ' کی نہیں، بلکہ جدید جمہوری تصورات کے مطابق مساوی حقوق رکھنے والے آزاد شہریوں کی ہے۔ بین الاقوامی قانون کے مطابق یہاں آباد تینوں مذاہب کے پیروکاروں کے مذہبی حقوق اور مقدس مقامات کی تولیت وانتظام کے لیے آئینی ماخذ کی حیثیت لیگ آف نیشنز اور اقوام متحدہ کی قراردادوں کو حاصل ہے

---

۲۷ دیکھیے: الدکتور عبدالعزیز محمد الشناوی، الدولۃ العثمانیہ دولۃ اسلامیہ مفتری علیہا ۱/۹۶۔۹۸۔ نیز معاہدۂ پیرس کے متن کے لیے، جو ۳۰ مارچ ۱۸۵۶ کو طے پایا، ملاحظہ ہو:

http://www.polisci.ucla.edu/faculty/wilkinson/ps123/treaty_paris_1856.htm

۲۸ یاسر عرفات نے ۱۳ نومبر ۱۹۷۴ کو جنرل اسمبلی سے خطاب کرتے ہوئے کہا: ''ہم فلسطین میں ایک جمہوری ریاست قائم کرنا چاہتے ہیں جس میں رنگ، نسل اور مذہب کے امتیاز کے بغیر ہر شخص کو مساوی حقوق حاصل ہوں۔'' (محمود جاوید، بیسل سے بغداد تک ۱۲۰)۔

اور فلسطین کی سیاسی قیادت ان کی پابندی کو باقاعدہ قبول کر چکی ہے[۲۸]۔ ہم نہیں سمجھ سکے کہ سیاسی اور قانونی صورت حال میں رونما ہونے والے ان جوہری تغیرات کے بعد 'شروط عمریہ' کو مسلمانوں کے فقہی اور آئینی موقف کی بنیاد کیسے ٹھہرایا جا سکتا ہے؟

تیسری چیز یہ ہے کہ ان معاہدوں کو آج کے حالات میں، بالفرض، نافذ العمل مان لیجیے تو بھی عبادت گاہوں کی تعمیر نو پر پابندی سے متعلق اس شرط کو تمام علاقوں اور شہروں کے لیے عمومی اصول کا درجہ نہیں دیا جا سکتا۔ اس شرط کا تذکرہ عہد صحابہ میں اہل کتاب کے ساتھ کیے جانے والے تمام معاہدات میں سے صرف اس معاہدے میں ملتا ہے جو عبد الرحمٰن بن غنم نے شام کے بعض علاقوں کے باشندوں کے ساتھ کیا۔ مخصوص نوعیت کے حالات میں طے پانے والے معاہدات کی ایسی شقوں کو کسی بھی ضابطے کی رو سے اسلام کے عمومی اور غیر متبدل قانون کی حیثیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ حنفی فقیہ ابن عابدین نے یہ بات اصولی طور پر تسلیم کی ہے کہ اہل شام کے ساتھ سیدنا عمر نے جو شرائط طے کیں، ان کا اطلاق ہر مفتوحہ علاقے پر نہیں کیا جا سکتا، بلکہ ان کے ساتھ معاملہ ان شرائط کے مطابق کیا جائے گا جو ان کے ساتھ طے کی جائیں گی[۲۹]۔

خود اہل بیت المقدس کے ساتھ سیدنا عمر نے جو معاہدہ کیا، اس میں صاف طور پر وہاں کے باشندوں کو یہ ضمانت دی گئی کہ ان میں سے جو لوگ اس شہر کو چھوڑ کر رومیوں کے علاقے میں جانا چاہیں، ان کی جان و مال اور ان عبادت گاہوں کو جو وہ اپنے پیچھے چھوڑ جائیں گے، مسلمانوں کی

ویٹیکن اور پی ایل او کے مابین ۱۹۹۸ء میں طے پانے والے معاہدے کے آرٹیکل ۲، پیراگراف ۳ کے الفاظ یہ ہیں: ''پی ایل او فلسطین کے قانون میں تمام شہریوں کے مساوی انسانی اور شہری حقوق کے تحفظ کو یقینی بنائے گی، جن میں دوسرے حقوق کے علاوہ خاص طور پر یہ حق شامل ہے کہ مذہبی تعلق، اعتقاد یا عمل کی بنا پر ان کے ساتھ انفرادی یا اجتماعی طور پر امتیازی برتاؤ نہیں کیا جائے گا۔''

("The Pope and Jerusalem", *Jerusalem Quarterly File*, Issue 8, 2000, http://www.jqf-jerusalem.org)

۲۹۔ ابن عابدین، رد المحتار ۴/ ۲۱۴۔

طرف سے تحفظ حاصل ہوگا:

ومن احب من اهل ایلیاء ان یسیر بنفسه وماله مع الروم ویخلی بیعهم وصلبهم فانهم آمنون علی انفسهم وعلی بیعهم وصلبهم حتی یبلغوا مامنهم.	”ایلیا کے باسیوں میں سے جو یہ چاہیں کہ اپنی جان ومال لے کر رومیوں کے پاس چلے جائیں اور اپنے گرجوں اور صلیبوں کو چھوڑ جائیں تو ان کی جانوں، گرجوں اور صلیبوں کو امان حاصل ہوگی یہاں تک کہ وہ کسی پرامن جگہ پر پہنچ جائیں۔“
(طبری، تاریخ الامم والملوک ۶۰۹/۳)	

اس دفعہ میں بیت المقدس کو چھوڑ کر جانے والوں کو ان کے متروکہ گرجوں اور صلیبوں کی بھی امان دی گئی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے ان مذہبی شعائر کی سابقہ حیثیت کو برقرار رکھا جائے گا اور مسلمان ان پر قابض ہو کر ان کی بے حرمتی یا ان کی ہیئت ونوعیت کو تبدیل کرنے کی کوشش نہیں کریں گے۔ اس نوعیت وہیئت کو برقرار رکھنے کا مقصد، ظاہر ہے، اس کے سوا کچھ نہیں ہو سکتا کہ اہل مذہب جب چاہیں، ان کو دوبارہ آباد کر سکتے ہیں۔

چوتھی بات یہ ہے کہ سیاسی معاہدات میں طے پانے والی شرائط کی حیثیت بے لچک شرعی احکام کی نہیں ہوتی، بلکہ باہمی تعلقات اور مفادات کے لحاظ سے ان میں کمی بیشی بھی ہو سکتی ہے اور طے شدہ شرائط کے نفاذ میں نرمی اور مسامحت کا رویہ بھی اختیار کیا جا سکتا ہے۔ اس کی کئی مثالیں اسلامی تاریخ میں موجود ہیں۔ بنو تغلب کے عیسائیوں کے ساتھ معاہدے میں سیدنا عمر نے یہ شرط طے کی تھی کہ وہ اپنی اولاد کو مسیحی نہیں بنائیں گے، لیکن عملاً اس شرط کے نفاذ میں کوئی سختی نہیں برتی گئی، بلکہ شرط کی مخالفت کے باوجود ان کے ساتھ معاہدہ برقرار رکھا گیا[۳۰]۔ 'شروط عمریہ' ہی میں ایک شرط یہ مذکور ہے کہ مفتوحین ان مفتوحہ علاقوں میں کوئی نئی عبادت گاہ تعمیر نہیں کریں گے، لیکن تاریخ یہ بتاتی ہے کہ باہمی اعتماد اور حسن تعلق کی بنیاد پر بعد میں مسیحیوں نے ان علاقوں میں نئے گرجے تعمیر کیے اور

۳۰؎ جصاص، احکام القرآن ۱۴۰/۳، ۱۴۱۔ ابن قدامہ، المغنی ۲۷۴/۹، ۲۷۵۔

۳۱؎ ٹی ڈبلیو آرنلڈ، دعوت اسلام ۶۹، ۷۱۔

تعلقات میں کشیدگی کی صورتوں کے علاوہ ان سے، بالعموم، کوئی تعرض نہیں کیا گیا۔[۳۱] اس ضمن میں ''یہودی انسائیکلوپیڈیا'' کا یہ اعتراف قابل ملاحظہ ہے:

''یہ بات تو یقینی ہے کہ خلیفہ عمر کے عہد حکومت میں ان شرائط کے نفاذ میں سختی نہیں برتی گئی، تاہم (اسلامی تاریخ میں) مختلف مواقع پر ان کو نافذ کیا جاتا رہا۔''

(جیوش انسائیکلوپیڈیا، مقالہ: 'Omar I')

تباہ شدہ عبادت گاہوں کی تعمیر نو سے متعلق مذکورہ شرط کے حوالے سے مسامحت اور نرمی کا رویہ اختیار کرنے کی دو اضافی وجوہ بھی پائی جاتی ہیں: ایک تو یہ کہ اس کا تعلق عبادت گاہوں سے ہے، اور اہل کتاب کی عبادت گاہوں کے معاملے میں قرآن وسنت کی ہدایات وتعلیمات کا رخ اور مزاج کسی صاحب علم سے مخفی نہیں۔ دوسرے یہ کہ مبینہ تفصیلات کے مطابق اس شرط کو معاہدے میں شامل کرنے کا مطالبہ مسلمان فاتحین کی طرف سے نہیں ہوا تھا۔ یعنی صورت واقعہ یہ نہیں تھی کہ مسلمان فاتحین نے اپنے سیاسی مصالح یا مفادات کے پیش نظر یا اپنے کسی شرعی و مذہبی قانون کے تقاضے کے تحت ان شرائط کی پابندی کا مطالبہ مفتوحین سے کیا ہو، بلکہ ان کے نفاذ کی پیش کش خود مفتوحین کی طرف سے سامنے آئی تھی۔[۳۲]

پانچویں بات یہ ہے کہ معاہدۂ شام کی اس شرط میں ویران ہونے والی عبادت گاہوں سے، بالبداہت، وہی عبادت گاہیں مراد ہو سکتی ہیں جو بہت پرانی ہونے یا مناسب دیکھ بھال نہ ہونے کی وجہ سے قدرتی طور پر منہدم ہو جائیں یا اہل مذہب اپنے ارادۂ واختیار سے انھیں متروک کر

۳۲۔ اگرچہ بعض روایات میں اس معاملے کو 'شرط علیھم' (یعنی سیدنا عمر نے ان پر یہ شرائط عائد کیں) کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے، (ابن حزم، المحلیٰ ۴/۴۰۵۔ ابن تیمیہ، مجموع الفتاویٰ ۲۸/۶۵۱)، لیکن تاریخ اور فقہ کی کتابوں میں اس معاہدہ کا پس منظر اور مبینہ تفصیلات دیکھنے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ یہ شرط مسلمانوں کی طرف سے اہل شام پر ہرگز عائد نہیں کی گئی تھی، بلکہ ان لوگوں نے ازخود یہ شرط اپنے اوپر عائد کر کے مسلمانوں سے امان طلب کی تھی۔ (بیہقی، السنن الکبریٰ ۹/۲۰۲۔ ابن قدامہ، المغنی، ۹/۲۸۲، مسئلہ ۷۶۸۶)۔

دیں، نہ کہ وہ عبادت گاہیں جنھیں ڈھا کرانھیں ظلماً اور بالجبران سے بے دخل کر دیا گیا ہو۔ چنانچہ اس شرط کا اطلاق اور کسی صورت میں کیا جا سکتا ہو یا نہیں، کم از کم 'ہیکل سلیمانی' پر ہرگز نہیں کیا جا سکتا۔

۱۰۔ صلیبیوں سے مسجد اقصیٰ کی بازیابی

احاطۂ ہیکل کی تولیت کے مسئلے میں ایک غلط فہمی امکانی طور پر سلطان صلاح الدین ایوبی کے طرز عمل سے بھی پیدا ہو سکتی ہے، کیونکہ سلطان نے ۱۱۸۷ء میں فتح بیت المقدس کے بعد اس عبادت گاہ پر نصاریٰ کے قبضے کو ختم کر کے انھیں یہاں سے بے دخل کر دیا تھا۔ سلطان یا ان کے ساتھیوں کا عمل اگرچہ اس معاملے کی شرعی نوعیت کی تعیین میں کسی طرح بھی ماخذ نہیں بن سکتا، تاہم چونکہ ان کا یہ اقدام بذات خود شریعت کے خلاف نہیں، بلکہ اس کے عین مطابق تھا، اس لیے ہم اس کی صحیح نوعیت کو واضح کر دینا مناسب سمجھتے ہیں۔ نصاریٰ کے بارے میں یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ مسجد اقصیٰ کی تعظیم و تقدیس اور اس کے ساتھ تعلق کے حوالے سے ان کا مذہبی نقطۂ نظر یہود سے بالکل مختلف ہے۔ وہ، یہود کے برخلاف، سرے سے اس مقام کی تقدیس و تعظیم کے قائل ہی نہیں اور نہ کبھی اس بنیاد پر انھوں نے اس کی تولیت کا دعویٰ کیا۔ رومی شہنشاہ قسطنطین کی والدہ ملکہ ہیلینا (Helena) نے ۳۳۵ء میں رومی دیوتا 'جیوپیٹر' کے معبد کو گرا کر اس جگہ کو کوڑا کرکٹ اور گندگی پھینکنے کے لیے مخصوص کر دیا تھا۔[۳۳] ۶۳۸ء میں مسلمانوں نے بیت المقدس کو فتح کیا تو احاطۂ ہیکل ایک مزبلہ (Garbage Dump) کی صورت میں تھا جہاں نصاریٰ یہودیوں اور ان کی عبادت گاہ سے نفرت کے اظہار کے لیے کوڑا کرکٹ اور گندگی پھینکا کرتے تھے۔ صلیبی دور میں جب انھوں نے اس جگہ کو اپنے تصرف میں لیا تو بھی اس کا محرک تقدس یا عظمت کا کوئی تصور نہیں تھا، جس کا اظہار اس بات سے ہوتا ہے کہ جب سلطان صلاح الدین ایوبی نے یروشلم میں داخل ہونے سے پہلے یہاں کے باشندوں کو ہتھیار ڈالنے کی دعوت دی تو انھوں نے اس سے انکار کرتے ہوئے دھمکی دی کہ وہ مسلمانوں کے مذہبی جذبات کو پامال کرنے کے لیے تمام عمارتوں کو

۳۳؎ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، مقالہ ''قبۃ الصخرۃ'' ۱۶/۱، ص ۲۳۳۔

جلا دیں گے اور قبۃ الصخرہ کو گرا کر صخرہ کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیں گے۔[۳۴] احاطۂ ہیکل کے مسلمانوں کے زیر تصرف آنے کے بعد بھی مسیحیوں نے حتی الامکان اس عبادت گاہ کی توہین کا سلسلہ جاری رکھا، چنانچہ سولھویں صدی میں سلطان سلیم عثمانی جب یہاں آئے تو احاطۂ ہیکل کی مغربی دیوار یعنی دیوار گریہ کوڑے کرکٹ اور گندگی کے نیچے، جسے نصاریٰ یہاں پھینک دیا کرتے تھے، دبی ہوئی تھی۔ سلطان نے اس جگہ کو صاف کرا کر یہودیوں کو اس کی زیارت کی اجازت عطا کی۔[۳۵]

اس پس منظر میں دیکھیے تو سلطان صلاح الدین کے صلیبیوں کو احاطۂ ہیکل سے بے دخل کرنے کی بنیاد نصاریٰ کا یہ مخصوص رویہ تھا نہ کہ اہل کتاب کے تعلق و وابستگی کی مطلقاً نفی کا کوئی تصور، اس لیے اس اقدام کو یہود کے معاملے میں، جو اس مقام کی تعظیم و تقدیس کے پوری طرح قائل ہیں، نظری یا عملی طور پر بنیاد نہیں بنایا جا سکتا۔

۱۱۔ 'مسجد' جگہ کا نام ہے یا عمارت کا؟

اس ضمن میں ایک اچھوتا نکتہ یہ بھی سامنے آیا ہے کہ یہود کو تولیت کا حق تو صرف اس عمارت پر حاصل تھا جو کہ 'ہیکل' کے نام سے بنی اسرائیل کے لیے تعمیر کی گئی تھی۔ یہ عمارت جس قطعۂ زمین پر قائم کی گئی، وہ چونکہ حق تولیت میں شامل ہی نہیں تھا، اس لیے عمارت کے نیست و نابود ہو جانے کے بعد حق تولیت کا سوال ہی باقی نہیں رہتا۔[۳۶]

اس استدلال کی سطحیت کو واضح کرنے کے لیے یہی بات کافی ہے کہ انھی ناقدین نے واقعۂ اسرا کو مسلمانوں کے حق تولیت کی دلیل قرار دیا ہے، حالاں کہ یہ بات معلوم ہے کہ اس وقت یہاں کوئی عمارت، خاص طور پر مسلمانوں کی تعمیر کردہ کوئی عمارت موجود نہیں تھی۔ اگر حق تولیت کا تعلق صرف عمارت سے ہوتا ہے تو پھر وہ کون سی چیز تھی جس کا حق تولیت واقعۂ اسرا کے موقع پر امت

۳۴؎ Francesco Gabrielli, *Arab Historians of the Crusades*, p. 157

۳۵؎ سید ابوالاعلیٰ مودودی، سانحہ مسجد اقصیٰ ۶۔ Ernest L. Martin: *The Strange Story of the False Wailing Wall*, http://www.askelm.com/

۳۶؎ ماہنامہ محدث، دسمبر ۲۰۰۳ء۔

مسلمہ کو عطا کیا گیا؟ واقعہ یہ ہے کہ یہ ایک مضحکہ خیز استدلال ہے۔ دنیا کے مذاہب میں اس تصور کا ثبوت شاید ہی کہیں پیش جا سکے کہ عبادت گاہ اصل میں عمارت کا نام ہے، نہ کہ اس قطعۂ زمین کا جس پر وہ قائم ہے۔ کم از کم یہودیوں اور مسلمانوں کے مذہبی قوانین میں یہ ایک بالکل اجنبی تصور ہے۔ مولانا قاری محمد طیب اس حوالے سے اسلامی تصور کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''کعبہ کی طرح اقصیٰ بھی درحقیقت فضا کی ایک جہت خاص ہے، کوئی حسی یا جسمانی مکان نہیں ہے۔ رہی عمارت کعبہ یا عمارت اقصیٰ، وہ ان وضعوں پر بطور حسی اور علامتی نشانات کے بنائے گئے ہیں جن کے اندر فضا کی یہ خاص جہت آئی ہوئی ہے۔'' (مقامات مقدسہ ۱۲۵)

''کعبہ کی طرح اقصیٰ بھی اسی محل ومقام کا نام ہوگا جس پر مسجد اقصیٰ کی عمارت بنی کھڑی ہے۔ اگر اس مسجد کی عمارت کسی وجہ سے باقی نہ رہے تو اقصیٰ کے وجود وبرکات میں کوئی فرق نہ آئے گا جبکہ وہ حصہ فضا ہے، عمارت نہیں۔'' (ایضاً ۳۵۱)

جب عبادت گاہ عمارت کے بجائے دراصل اس مخصوص قطعے کا نام ہے جس پر عمارت قائم ہے تو ظاہر ہے کہ حق تولیت کا تعلق بھی قطعۂ زمین ہی سے ہوگا۔ سرخسی نے اہل کتاب کی منہدم ہو جانے والی عبادت گاہوں کی تعمیر نو کا حق اسی بنیاد پر ان کے لیے تسلیم کیا ہے:

فان انهدمت كنيسة من كنائسهم القديمة فلهم ان يبنوها كما كانت لان حقهم فى هذه البقعة قد كان مقررا لما كانوا اعدوه له فلا يتغير ذلك بانهدام البناء فاذا بنوه كما كان فالبناء الثانى مثل الاول. (سرخسی، شرح السیر الکبیر ۱۵۳۵)

''اگر ان کی پرانی عبادت گاہوں میں سے کوئی منہدم ہو جائے تو انھیں پہلے کی طرح اسے دوبارہ تعمیر کرنے کا حق حاصل ہے، کیونکہ اس قطعۂ زمین پر حق تو انھیں اسی لیے حاصل تھا کہ وہ اس پر عبادت گاہ قائم کریں، چنانچہ عمارت کے گرنے سے یہ حق ساقط نہیں ہوگا، بلکہ اگر وہ اسے دوبارہ تعمیر کریں گے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو پہلی عمارت کا تھا۔''

واقعاتی تسلسل اور مذہبی اخلاقیات

سطور بالا میں ہم اس نکتے پر سیر حاصل گفتگو کر چکے ہیں کہ اسلامی شریعت میں نہ مسجد اقصیٰ پر یہود کے حق تولیت کو منسوخ کیا گیا ہے اور نہ اس کے کسی حکم کا یہ تقاضا ہے کہ مسلمان اس کی تولیت کی ذمہ داری لازماً اٹھائیں۔ اس حوالے سے جو استدلال پیش کیا گیا ہے، وہ علمی لحاظ سے بے حد کمزور ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض جید اہل علم تولیت کے اس حق کو محض حالات و واقعات کا نتیجہ تسلیم کرتے اور واقعاتی حقائق ہی کو مسلمانوں کے حق تولیت کی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں:

''ہیکل سلیمانی کے متعلق یہ بات تاریخ سے ثابت ہے کہ اسے ۷۰ء میں بالکل مسمار کر دیا گیا تھا اور حضرت عمر کے زمانے میں جب بیت المقدس فتح ہوا، اس وقت یہاں یہودیوں کا کوئی معبد نہ تھا، بلکہ کھنڈر پڑے ہوئے تھے، اس لیے مسجد اقصیٰ اور قبہ صخرہ کی تعمیر کے بارے میں کوئی یہودی یہ الزام نہیں لگا سکتا کہ ان کے کسی معبد کو توڑ کر مسلمانوں نے یہ مساجد بنائی تھیں۔''

(سانحہ مسجد اقصیٰ ۷)

حکیم الامت علامہ محمد اقبال فرماتے ہیں:

''صدیاں گزر گئیں کہ ایک معبد تعمیر ہوا تھا جسے ہیکل سلیمانی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

یہ معبد مسلمانوں کے یروشلم فتح کرنے سے بہت پہلے برباد ہو گیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج کا ذکر حضرت عمر فاروق سے فرمایا تو انھیں ہیکل یا مسجد اقصیٰ کے صحیح موقع ومحل سے بھی مطلع کر دیا۔ فتح یروشلم کے بعد حضرت عمر بہ نفس نفیس یروشلم تشریف لے گئے تو انھوں نے مسمار شدہ ہیکل کا محل وقوع دریافت فرمایا اور وہ جگہ ڈھونڈ لی۔ اس وقت اس جگہ گھوڑوں کی لید جمع تھی جسے انھوں نے اپنے ہاتھ سے صاف کیا۔ مسلمانوں نے جب اپنے خلیفہ کو ایسا کرتے دیکھا تو انھوں نے بھی جگہ صاف کرنی شروع کر دی اور یہ میدان پاک ہو گیا۔ عین اسی جگہ مسلمانوں نے ایک عظیم الشان مسجد تعمیر کی جس کا نام مسجد اقصیٰ ہے۔ یہود ونصاریٰ کی تاریخ میں تو یہ کہیں مذکور نہیں کہ موجودہ مسجد اقصیٰ اسی جگہ پر واقع ہے جہاں ہیکل سلیمانی واقع تھا۔ اس تشخیص کا سہرا مسلمانوں کے سر ہے۔ یہود ونصاریٰ نے اس کی زیارت کے لیے اس وقت آنا شروع کیا جب یہ مشخص ہو چکی تھی۔''

(انقلاب، ۱۰ستمبر ۱۹۲۹ بحوالہ المعارف، اقبال نمبر، ستمبر اکتوبر ۱۹۷۷، ۸۰)

''شریعت اسلامیہ کی رو سے مسجد اقصیٰ کا سارا احاطہ وقف ہے۔ جس قبضے اور تصرف کا یہودی اب دعویٰ کرتے ہیں، قانونی اور تاریخی اعتبار سے اس کا حق انھیں ہرگز نہیں پہنچتا، سوائے اس کے کہ ترکوں نے انھیں گریہ کرنے کی اجازت دے رکھی تھی۔''

(ماہنامہ افکار معلم، فروری ۲۰۰۴، ۵۷)

اس استدلال کو مکمل انداز میں یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ چونکہ مسلمانوں نے اس مقام کو یہودیوں سے چھین کر یا ہیکل کو گرا کر یہاں مسجد اقصیٰ کو تعمیر نہیں کیا، بلکہ انھوں نے اس عبادت گاہ کو اس وقت تعمیر اور آباد کیا جب یہ بربادی، ویرانی اور خستہ حالی کا شکار تھی، نیز گزشتہ تیرہ صدیوں سے مسلمان اس کی تولیت کے امور کے ذمہ دار چلے آ رہے ہیں اور بین الاقوامی سطح پر بھی اسی بنیاد پر ان کے اس حق کو قانونی اور جائز تسلیم کیا گیا ہے، اس لیے اب یہود کے اس پر کسی قسم کا حق جتانے کا کوئی جواز نہیں ہے۔

ہم اس بحث کے آغاز میں یہ عرض کر چکے ہیں کہ قانونی لحاظ سے اس استدلال کے درست

ہونے میں کوئی شبہ نہیں، لیکن ہمیں اس بات کو ماننے میں شدید تردد ہے کہ یہ موقف اس اعلیٰ اخلاقی معیار کے ساتھ بھی مطابقت رکھتا ہے جس کی تعلیم اہل کتاب اور ان کی عبادت گاہوں کے متعلق اسلام نے دی ہے۔ قانون کے بارے میں ہر شخص یہ بات جانتا ہے کہ اس کی غرض اعلیٰ اخلاقیات کے فروغ سے نہیں، بلکہ نزاعات کے تصفیے سے ہوتی ہے۔ اس عملی زاویۂ نگاہ کے باعث بعض دفعہ ایک قانونی فیصلے میں ان بلند تر اور آئیڈیل اخلاقی تصورات کو نظر انداز کرتے ہوئے، جن کی پاس داری ایک فریق کو محض یک طرفہ طور پر (Unilaterally) کرنی چاہیے، اخلاقیات کے اس کم سے کم درجے کو بنیاد بنا لیا جاتا ہے جس کی پابندی پر فریقین کو مجبور کیا جا سکے، اور یہ صورت محض اس لیے اختیار کی جاتی ہے تاکہ کم سے کم عملی الجھنوں کو سلجھانا پڑے۔

جہاں تک اخلاقی اصولوں کا تعلق ہے تو وہ درجے اور اہمیت کے لحاظ سے یکساں نہیں بلکہ متفاوت ہوتے ہیں۔ اخلاقیات کا ایک درجہ یہ ہے کہ انسان کسی معاملے میں صرف اس حق کو پیش نظر رکھے جو اسے بعض عملی پہلوؤں کی بنا پر حاصل ہے اور جس کے تحفظ کی ضمانت اسے 'قانون' دیتا ہے، لیکن اس سے بلند تر درجہ یہ ہے کہ وہ اپنے حق کے تحفظ کے ساتھ ساتھ دوسرے فریق کے جذبات واحساسات کو بھی ہمدردی کی نگاہ سے دیکھے اور کوئی قانونی جبر نہ ہو تو بھی اعلیٰ ظرفی کا مظاہرہ کرتے ہوئے اپنے حق میں دوسرے فریق کو شریک کر لے۔

یہی صورت حال احاطہ ہیکل کی تولیت کے معاملے کی ہے۔ مسلمانوں کا یہ موقف کہ چونکہ انھوں نے یہ عبادت گاہ یہود سے چھینی نہیں تھی بلکہ ان کی غیر موجودگی میں اسے آباد کیا تھا اور کئی صدیوں سے وہی اس کی تولیت کے ذمہ دار چلے آ رہے ہیں، یقیناً اخلاقیات کے ایک درجے کے لحاظ سے اس بات کا جواز فراہم کرتا ہے کہ وہ یہود کو اس کی تولیت کے حق میں اپنے ساتھ شریک نہ کریں، لیکن اخلاقیات کا اس سے ایک برتر درجہ بھی ہے جس کی تعلیم قرآن مجید نے خاص طور پر عبادت گاہوں کے حوالے سے دی ہے، اور وہ یہ کہ خدا کی عبادت چونکہ نیکی اور تقویٰ کا عمل ہے، اس لیے کسی گروہ کو اس کی عبادت گاہ میں جو اس کے روحانی وقلبی جذبات کا مرکز ہے، عبادت

کرنے سے نہ روکا جائے، بالخصوص، جبکہ وہاں سے اس کی بے دخلی ظلماً وقہراً اور مذہبی و اخلاقی اصولوں کی پامالی کے نتیجے میں عمل میں آئی ہو۔

آیئے، اس حوالے سے اسلامی تعلیمات کا ذرا تفصیل کے ساتھ جائزہ لیتے ہیں:

قرآن مجید کے نزدیک دین کا اصل الاصول خدا کی یاد اور اس کی عبادت ہے، اس لیے وہ اعتقادات کے باہمی امتیاز، طریقہ ہائے عبادت کے اختلاف اور احکام وشرائع کے فرق کے باوجود اہل کتاب کی عبادت گاہوں کو اللہ کی یاد کے مراکز تسلیم کرتا، انھیں مساجد کے ساتھ یکساں طور پر قابل احترام قرار دیتا اور ان کی حرمت وتقدس کی حفاظت کا حکم دیتا ہے:

وَلَوُ لَا دَفُعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعُضَهُمُ بِبَعُضٍ لَّهُدِّمَتُ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَّصَلَوٰتٌ وَّمَسٰجِدُ يُذُكَرُ فِيُهَا اسُمُ اللّٰهِ كَثِيُرًا. (الحج ۲۲:۴۰)

''اور اگر اللہ نے (دنیا میں) ایک گروہ کے ظلم وعدوان کو دوسرے گروہ کے ذریعے سے دفع کرنے کا قانون نہ بنایا ہوتا تو راہب خانوں، کلیساؤں، گرجوں اور مسجدوں جیسے مقامات، جن میں اللہ کو کثرت سے یاد کیا جاتا ہے، گرا دیے جاتے۔''

خدا کی عبادت میں اشتراک کے اس تصور سے آسمانی مذاہب کے ماننے والوں کے مابین جو باہمی رویہ پیدا ہوتا ہے، وہ ظاہر ہے کہ رواداری، مسامحت اور احترام کا رویہ ہے۔ اسلامی تعلیمات میں اس کا ایک مظہر یہ ہے کہ بوقت ضرورت مسلمانوں کو اہل کتاب کی عبادت گاہوں میں اور اہل کتاب کو مسلمانوں کی مساجد میں عبادت کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ چنانچہ صحابہ میں سے حضرت عمر، حضرت عبداللہ ابن عباس، حضرت ابوموسیٰ اشعری اور تابعین میں سے ابراہیم نخعی، اوزاعی، سعید بن عبدالعزیز، حسن بصری، عمر بن عبدالعزیز، شعبی، عطا اور ابن سیرین رحمہم اللہ جیسے جلیل القدر اہل علم سے کلیساؤں میں نماز پڑھنے کی اجازت اور بوقت ضرورت اس پر عمل کرنا منقول ہے[1]۔ دوسری طرف ۹ ہجری میں جب نجران کے عیسائیوں کا وفد مدینہ منورہ حضور صلی اللہ

[1] صحیح بخاری، باب الصلاۃ فی البیعہ۔ مصنف ابن ابی شیبہ ۲/۷۹۔ شوکانی، نیل الاوطار ۲/۳۴۵۔ نووی،

علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ نے انھیں مسجد نبوی میں ٹھہرایا۔ جب عصر کی نماز کا وقت آیا اور انھوں نے نماز پڑھنی چاہی تو صحابہ نے ان کو روکنا چاہا، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انھیں نماز پڑھنے دو۔ چنانچہ انھوں نے مشرق کی سمت میں اپنے قبلے کی طرف رخ کر کے نماز ادا کی۔[۲]

عبادت گاہوں کے تقدس واحترام کے اسی تصور کے پیش نظر قرآن مجید نے مذہبی اختلافات کی بنیاد پر لوگوں کو اللہ کی عبادت سے روکنے یا اس کی عبادت کے لیے قائم کیے گئے مراکز پر تعدی کرنے کو ایک سنگین ترین اور ناقابل معافی جرم قرار دیا ہے۔ یہود ونصاریٰ کے مابین اعتقادات اور قبلے کی سمت میں اختلاف کی بنیاد پر ایک دوسرے کو عبادت سے روکنے اور عبادت گاہوں پر تعدی کے واقعات ان کی پوری تاریخ میں رونما ہوتے رہے ہیں۔ قرآن مجید نے اس طرز عمل پر نہایت سخت الفاظ میں تنقید کرتے ہوئے فرمایا:

وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسٰجِدَ اللّٰهِ اَنْ يُّذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ وَسَعٰى فِىْ خَرَابِهَا اُولٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ اَنْ يَّدْخُلُوْهَآ اِلَّا خَآئِفِيْنَ لَهُمْ فِى الدُّنْيَا خِزْىٌ وَّلَهُمْ فِى الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ وَاسِعٌ عَلِيْمٌ.

(البقرہ ۲: ۱۱۴، ۱۱۵)

”اور اس سے بڑا ظالم کون ہے جو اللہ کی مسجدوں میں اس کے نام کا ذکر کرنے میں رکاوٹ ڈالے اور مسجدوں کو ویران کرنے کی کوشش کرے؟ ان کا حق تو یہی تھا کہ وہ ان مسجدوں میں داخل ہوں تو اللہ کے خوف و خشیت ہی کی حالت میں داخل ہوں۔ ان کے لیے دنیا میں بھی رسوائی ہے اور آخرت میں بھی ان کے لیے عذاب عظیم ہے۔ مشرق اور مغرب اللہ ہی کے لیے ہیں۔ سو تم جس طرف بھی رخ کرو، اللہ کی ذات اسی

---

[۱] المجموع شرح المہذب ۳/ ۱۶۴۔ السید سابق، فقہ السنہ ۱/ ۲۱۵۔

[۲] ابن ہشام، السیرۃ النبویہ ۱/ ۵۷۴۔

طرف ہے۔ بے شک، اللہ بہت وسعت دینے والا علم رکھنے والا ہے۔''

عہد رسالت میں مشرکین مکہ نے متعدد مواقع پر مسلمانوں کو مسجد حرام میں جانے اور وہاں عبادت کرنے سے روک دیا تھا۔ اس کے جواب میں جب یہ خدشہ پیدا ہوا کہ مسلمان بھی موقع ملنے پر ان کے قافلوں اور عازمین حج کو روکنے لگیں گے تو قرآن مجید نے ان پر یہ پابندی عائد کر دی کہ وہ بیت اللہ کے طواف وزیارت کا قصد کرنے والوں اور ان کے قربانی کے جانوروں سے کسی قسم کا کوئی تعرض نہ کریں:

يٰٓاَ يُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُحِلُّوْا شَعَآئِرَ اللّٰهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَآئِدَ وَلَآ اٰمِّيْنَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُوْنَ فَضْلًا مِّنْ رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ اَنْ صَدُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اَنْ تَعْتَدُوْا وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَلَا تَعَاوَنُوْا عَلَى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ. (المائدہ۵:۲)

''ایمان والو، اللہ کے شعائر اور حرام مہینوں اور قربانی کے جانوروں اور ان کے پٹوں اور بیت الحرام کا قصد کرنے والوں کی، جو اللہ کے فضل اور اس کی رضا کی تلاش میں نکلتے ہیں، بے حرمتی نہ کرو۔ اور جب تم احرام سے نکل آؤ تو شکار کر سکتے ہو۔ اور اگر کسی گروہ نے تمھیں مسجد حرام سے روکا ہے تو ان کے ساتھ دشمنی تمھیں اس پر آمادہ نہ کرے کہ تم بھی ان کے ساتھ زیادتی کرو۔ نیکی اور تقویٰ کے کاموں میں تو ایک دوسرے کی مدد کرو، لیکن گناہ اور زیادتی کے کاموں میں تعاون نہ کرو۔ اور اللہ سے ڈرتے رہو، بے شک اللہ نہایت سخت سزا دینے والا ہے۔''

مولانا مودودیؒ اس حکم کی معنویت واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''یاد رکھنا چاہیے کہ شعائر اللہ کے احترام کا یہ حکم اس زمانہ میں دیا گیا تھا جبکہ مسلمانوں اور مشرکین عرب کے درمیان جنگ برپا تھی، مکہ پر مشرکین قابض تھے، عرب کے ہر حصے سے مشرک قبائل کے لوگ حج و زیارت کے لیے کعبہ کی طرف جاتے تھے اور بہت سے قبیلوں کے راستے مسلمانوں کی زد میں تھے۔ اس وقت یہ حکم دیا گیا کہ یہ لوگ مشرک ہی سہی، تمہارے اور ان کے درمیان جنگ ہی سہی، مگر جب یہ خدا کے گھر کی طرف جاتے ہیں تو انہیں نہ چھیڑو، حج کے مہینوں میں ان پر حملہ نہ کرو، خدا کے دربار میں نذر کرنے کے لیے جو جانور یہ لیے جا رہے ہوں، ان پر ہاتھ نہ ڈالو، کیونکہ ان کے بگڑے ہوئے مذہب میں خدا پرستی کا جتنا حصہ باقی ہے، وہ بجائے خود احترام کا مستحق ہے نہ کہ بے احترامی کا۔'' (تفہیم القرآن، ۱/۴۳۹)

اسی ضمن میں یہ ضابطہ بھی اسلامی تعلیمات کا ایک ناقابل تبدیل حصہ ہے کہ کسی مخصوص عبادت گاہ کی تولیت اور اس کے امور میں تصرف اور فیصلے کا حق اسی مذہب کے متبعین کو حاصل ہے جنھوں نے اس کو قائم کیا ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود مدینہ کے ساتھ میثاق میں 'لليهود دينهم وللمسلمين دينهم' کی شق شامل کر کے ان کے تمام مذہبی حقوق کے احترام و حفاظت کی پابندی قبول کی[۳]۔ اسی طرح نجران کے مسیحیوں کے ساتھ معاہدے میں یہ شق شامل تھی کہ:

ولنجران و حاشيتها ذمة اللّٰه و ذمة رسوله اللّٰه على دمائهم و اموالهم و ملتهم و بيعهم و رهبانيتهم و اساقفتهم و شاهدهم و غائبهم و كل ما تحت ايديهم من قليل او كثير و على ان لا يغيروا اسقفا من سقيفاه و لا واقها من وقيهاه و لا	''بنو نجران اور ان کے تابعین کی جان و مال، دین اور عبادت گاہوں، راہبوں اور پادریوں کو، غائب اور موجود سب کو اللہ اور اس کے رسول کا ذمہ حاصل ہے۔ ان کے پاس موجود ہر تھوڑی یا زیادہ چیز کی حفاظت کی بھی ضمانت دی جاتی ہے، اور اس بات کی بھی کہ ان کے کسی پادری یا گرجے کے منتظم یا راہب کو اس

---

[۳] ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ ۱/۵۰۳

راھبا من رھبانیته.	کے منصب سے ہٹایا نہیں جائے گا۔"

(ابوعبید، الاموال، ص ۱۱۸)

سیدنا ابوبکر نے جیش اسامہ کو روانگی کے وقت جو ہدایات دیں، ان میں سے ایک یہ تھی کہ:

ولا تھدموا بیعة.	"اور تم کسی گرجے کو نہ گرانا۔"

(ابن عساکر، تہذیب تاریخ دمشق ۱/ ۱۳۴)

وسوف تمرون باقوام قد فرغوا انفسھم فی الصوامع فدعوھم وما فرغوا انفسھم له. (ایضاً ۱/ ۱۱۸، ۱۱۹)	"اور تمھارا گزر کچھ ایسے لوگوں پر ہوگا جنھوں نے اپنے آپ کو خانقاہوں میں بند کر رکھا ہو۔ تم ان کو ان کے حال پر ہی چھوڑ دینا۔"

سیدنا عمر نے اہل بیت المقدس کو جو تحریری امان دی، اس کے الفاظ یہ ہیں:

ھذا ما اعطی عبد اللّٰہ عمر امیر المومنین اھل ایلیاء من الامان، اعطاھم امانا لانفسھم واموالھم ولکنائسھم وصلبانھم وسقیمھا وبریئھا وسائر ملتھا، انه لا تسکن کنائسھم ولا تھدم ولا ینتقض منھا ولا من حیزھا ولا من صلیبھم ..... ومن احب من اھل ایلیاء ان یسیر بنفسه وماله مع الروم ویخلی بیعھم وصلبھم فانھم آمنون علی انفسھم وعلی بیعھم وصلبھم حتی یبلغوا مامنھم.	"یہ وہ امان ہے جو اللہ کے بندے امیر المومنین عمر نے اہل ایلیا کو دی۔ یہ امان ان کی جان، مال، گرجا، صلیب، تندرست، بیمار اور ان کے تمام مذہب والوں کے لیے ہے۔ نہ ان کے گرجاؤں میں سکونت کی جائے گی اور نہ وہ ڈھائے جائیں گے، نہ ان کو یا ان کے احاطے کو کوئی نقصان پہنچایا جائے گا۔ ایلیا کے باسیوں میں سے جو یہ چاہیں کہ اپنی جان و مال لے کر رومیوں کے ساتھ چلے جائیں اور اپنے گرجے اور صلیبیں چھوڑ جائیں تو ان کی جانوں، گرجوں اور صلیبوں کو امان حاصل ہے یہاں تک کہ وہ کسی پرامن جگہ پر پہنچ جائیں۔"

(تاریخ طبری ۶۰۹/۳)

عہد صحابہ کی فتوحات میں اہل کتاب کے ساتھ کیے جانے والے کم وبیش تمام معاہدوں میں ان کی عبادت گاہوں کی حفاظت کی ضمانت کا ذکر ملتا ہے[۴۱]۔

چنانچہ اسلام کی انھی تعلیمات وہدایات کی روشنی میں اسلامی تاریخ کے صدر اول میں غیر مسلموں کے فتح ہونے والے علاقوں میں دیگر مذاہب کی پہلے سے موجود عبادت گاہوں کو علیٰ حالہا قائم رکھنے اور ان کے مذہبی معاملات سے تعرض نہ کرنے کی شان دار روایت قائم کی گئی۔ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

''عبداللہ ابن عباس سے روایت ہے کہ: جس شہر کے بانی عجم ہوں اور اللہ تعالیٰ عربوں کو اس پر فتح عطا کر دے اور وہ اس میں داخل ہو جائیں تو اہل عجم کے معاملات حسب سابق برقرار رکھے جائیں گے۔ نیز صحابۂ کرام نے بہت سے شہروں پر بزور قوت فتح حاصل کی، لیکن انھوں نے اہل کتاب کی عبادت گاہوں میں سے کسی کو بھی منہدم نہیں کیا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ان علاقوں میں یہود اور نصاریٰ کی عبادت گاہیں موجود ہیں اور معلوم ہے کہ یہ اسلامی فتوحات کے بعد نہیں بنائی گئیں ۔ چنانچہ لازماً یہ پہلے سے موجود تھیں اور ان کو برقرار رکھا گیا۔ عمر بن عبدالعزیز نے اپنے عمال کو لکھا تھا کہ وہ یہود و نصاریٰ یا مجوس میں سے کسی کی عبادت گاہ کو منہدم نہ کریں۔ پھر یہ کہ اس بات پر مسلمانوں کا اجماع ہو چکا ہے، کیونکہ یہ عبادت گاہیں مسلمانوں کے علاقوں میں موجود ہیں اور کسی کو اس پر کوئی اعتراض نہیں۔'' (المغنی ۲۸۴/۹)

عہد صحابہ میں اس روایت کی پاس داری کا عالم یہ رہا کہ بیت المقدس کی فتح کے موقع پر جب سیدنا عمر وہاں تشریف لے گئے تو مسیحی بطریق صفرنیوس نے انھیں مقدس مذہبی مقامات کی زیارت کرائی۔ اس دوران میں جب وہ کلیسائے قمامہ میں گئے تو نماز کا وقت آ گیا۔ بطریق نے سیدنا عمر سے گزارش کی کہ وہ وہیں نماز ادا کر لیں، لیکن سیدنا عمر نے فرمایا کہ اگر آج انھوں نے یہاں نماز ادا کی تو بعد میں مسلمان بھی ان کے اس عمل کی پیروی میں یہاں نماز ادا کریں گے اور اس سے مسیحیوں کے لیے مشکلات پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔

اسی طرح جب کلیسائے قسطنطین کے دروازے پر مسیحی میزبانوں نے سیدنا عمر کے نماز پڑھنے کے لیے بساط بچھائی تو آپ نے پھر معذرت فرمادی۔

بیت لحم میں کلیسائے مہد (Church of Nativity) کی زیارت کے موقع پر نماز کا وقت آیا تو سیدنا عمر نے وہاں نماز ادا کر لی، لیکن پھر اندیشہ ہوا کہ ان کا یہ عمل بعد میں مسیحیوں کے لیے دقت کا باعث نہ بن جائے۔ چنانچہ ایک خاص عہد لکھ کر بطریق کو دے دیا جس کی رو سے یہ کلیسا مسیحیوں کے لیے مخصوص کر دیا گیا اور پابندی لگا دی گئی کہ ایک وقت میں صرف ایک مسلمان اس میں داخل ہو سکے گا، اس سے زیادہ نہیں[۵]۔

اسلامی سلطنت کے عین عروج کے زمانے میں امیر المومنین سیدنا معاویہ نے یہ چاہا کہ دمشق میں کنیسہ یوحنا کے نصف حصے کو، جو عیسائیوں کے زیر تصرف تھا، ان کی رضامندی سے مسجد میں شامل کر لیں، لیکن عیسائیوں کے اس بات سے اتفاق نہ کرنے کی وجہ سے وہ اس خیال کو عملی جامہ نہ پہنا سکے اور انھیں یہ ارادہ ترک کر دینا پڑا[۶]۔

اس تفصیل سے اہل کتاب اور ان کی عبادت گاہوں کے بارے میں اسلامی تعلیمات کے رخ اور مزاج کا پوری طرح اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ اس کو پیش نظر رکھیے تو ہر شخص یہ ماننے پر مجبور ہوگا کہ

---

۴ مثلاً دیکھیے: معاہدۂ دمشق (ابن عساکر، تہذیب تاریخ دمشق الکبیر ۱/ ۱۴۹۔ ابوعبید، الاموال، ۲۰۷) معاہدۂ طفلیس (الاموال ۲۰۸، ۲۰۹) معاہدۂ حلب (تاریخ ابن خلدون اردو، ۱/ ۳۳۴) معاہدۂ لد و فلسطین (تاریخ طبری ۳/ ۶۰۹)۔

۵ محمد حسین ہیکل، الفاروق عمر ۱/ ۲۳۹۔

۶ بلاذری، فتوح البلدان ۱۳۱، ۱۳۲۔ ولید بن عبدالملک نے اپنے زمانے میں جبراً عیسائیوں کے حصے کو بھی مسجد میں شامل کر لیا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز کا دور آیا تو عیسائیوں کی شکایت پر انھوں نے حکم دیا کہ ''مسجد میں جو اضافہ کیا گیا ہے، وہ نصاریٰ کو واپس دے دیا جائے۔'' تاہم باہمی گفت وشنید سے یہ طے پایا کہ اس گرجے کے بدلے میں عیسائیوں کو الغوط کے علاقے میں ایک دوسرا گرجا دے دیا جائے۔ (فتوح البلدان، حوالہ بالا)

مسجد اقصیٰ کے معاملے میں کوئی فیصلہ کرنے کے لیے اصل معیار کی حیثیت محض قانونی اور واقعاتی استحقاق کو نہیں، بلکہ ان اعلیٰ اخلاقی اصولوں کو حاصل ہونی چاہیے جن کی رعایت کی تلقین اسلام نے اہل کتاب کے حوالے سے کی ہے۔ عام مذہبی اخلاقیات کا بھی یہ ایک مسلمہ اصول ہے کہ عبادت گاہوں کے بارے میں کوئی فیصلہ کرنے کے لیے جس چیز کو سب سے بڑھ کر ملحوظ رکھا جانا چاہیے، وہ خود اہل مذہب کے اعتقادات اور ان کا مذہبی قانون ہے۔ اس اصول کی روشنی میں زیر بحث معاملے کی نوعیت کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ حسب ذیل حقائق پیش نظر رہیں:

ایک یہ کہ مسجد اقصیٰ کی حیثیت یہود کے نزدیک کسی عام عبادت گاہ کی نہیں، بلکہ وہی ہے جو مسلمانوں کے نزدیک مسجد حرام اور مسجد نبوی کی ہے۔ مسلمان، اپنی عام عبادت گاہوں کے برخلاف، ان دونوں مساجد کے بارے میں یہ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ اگر خدانخواستہ کبھی وہ ان کے ہاتھ سے چھن جائیں اور کسی دوسرے مذہب کے پیروکار اسے اپنی مذہبی یا دنیاوی سرگرمیوں کا مرکز بنا لیں تو ان پر سے مسلمانوں کا حق ختم ہو جائے گا۔ اپنے قبلے کے بارے میں یہی احساسات و جذبات دنیا کے تمام مذاہب کے ماننے والوں میں پائے جاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی عبادت گاہوں کے حوالے سے مانا جانے والا یہ اصول، عدل وانصاف کی رو سے، دوسرے مذاہب کی عبادت گاہوں کے لیے بھی تسلیم کیا جانا چاہیے۔

دوسرے یہ کہ ہیکل سلیمانی کو یہود نے اپنے اختیار اور ارادے سے ویران نہیں کیا، بلکہ اس کی بربادی اور حرمت کی پامالی ایک حملہ آور بادشاہ کے ہاتھوں ہوئی جس نے جبراً یہود کو یہاں سے بے دخل کر کے اس عبادت گاہ کے ساتھ ان کے تعلق کو منقطع کر دیا۔ اس میں شبہ نہیں کہ ان پر یہ ذلت ورسوائی اللہ تعالیٰ کی طرف سے سزا کے طور پر مسلط ہوئی، لیکن اہل علم جانتے ہیں کہ یہ چیز تکوینی امور میں سے ہے جو اپنی نوعیت اور حیثیت کے لحاظ سے ہمارے لیے قابل اتباع نہیں ہیں، چنانچہ اس دائرے کے امور کو نہ کسی شرعی حکم کے استنباط کے لیے ماخذ بنایا جا سکتا ہے اور نہ کسی طرز عمل کے لیے دلیل۔

تیسرے یہ کہ اس عبادت گاہ کے ساتھ قوم یہود کی قلبی وابستگی اور اس کی بازیابی کے لیے ان

کی تمناؤں اورامیدوں کی تصویر خود مولانا مودودی نے یوں پیش کی ہے:

''دو ہزار برس سے دنیا بھر کے یہودی ہفتے میں چار مرتبہ یہ دعائیں مانگتے رہے ہیں کہ بیت المقدس پھر ہمارے ہاتھ آئے اور ہم ہیکل سلیمانی کو پھر تعمیر کریں۔ ہر یہودی گھر میں مذہبی تقریبات کے موقع پر اس تاریخ کا پورا ڈراما کھیلا جاتا رہا ہے کہ ہم مصر سے کس طرح نکلے اور فلسطین میں کس طرح سے آباد ہوئے اور کیسے بابل والے ہم کو لے گئے اور ہم کس طرح سے فلسطین سے نکالے گئے اور تتر بتر ہوئے۔اس طرح یہودیوں کے بچے بچے کے دماغ میں یہ بات ۲۰ صدیوں سے بٹھائی جارہی ہے کہ فلسطین تمھارا ہے اور تمھیں واپس ملنا ہے اور تمھارا مقصد زندگی یہ ہے کہ تم بیت المقدس میں ہیکل سلیمانی کو پھر تعمیر کرو۔ بارھویں صدی عیسوی کے مشہور یہودی فلسفی موسیٰ بن میمون (Maimonides) نے اپنی کتاب شریعت یہود (The Code of Jewish Law) میں صاف صاف لکھا ہے کہ ہر یہودی نسل کا یہ فرض ہے کہ وہ بیت المقدس میں ہیکل سلیمانی کو از سر نو تعمیر کرے۔مشہور فری میسن تحریک (Freemason Movement) بھی، جس کے متعلق ہمارے ملک کے اخبارات میں قریب قریب سارے ہی حقائق اب شائع ہو چکے ہیں، اصلاً ایک یہودی تحریک ہے اور اس میں بھی ہیکل سلیمانی کی تعمیر نو کو مقصود قرار دیا گیا ہے، بلکہ پوری فری میسن تحریک کا مرکزی تصور یہی ہے اور تمام فری میسن لاجوں میں اس کا باقاعدہ ڈراما ہوتا ہے کہ کس طرح سے ہیکل سلیمانی کو دوبارہ تعمیر کرنا ہے۔اس سے آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ مسجد اقصیٰ میں آگ لگنا کوئی اتفاقی حادثہ نہیں ہے۔ صدیوں سے یہودی قوم کی زندگی کا نصب العین یہی رہا ہے کہ وہ مسجد اقصیٰ کی جگہ ہیکل سلیمانی کو تعمیر کرے اور اب بیت المقدس پر ان کا قبضہ ہو جانے کے بعد یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ اپنے اس نصب العین کو پورا کرنے سے باز رہ جائیں۔'' (سانحۂ مسجد اقصیٰ ۵)

چوتھے یہ کہ یہودیوں کی بہت سی عباداتی رسوم، بالخصوص قربانیاں، ایسی ہیں جو ان کے مذہبی قانون کے مطابق ہیکل کے ساتھ مخصوص ہیں اور اس کے بغیر ان کی ادائیگی فقہی لحاظ سے درست نہیں ہے۔ گویا مسجد اقصیٰ سے ان کو روکنا محض ایک عبادت گاہ سے محروم رکھنے کا معاملہ نہیں، بلکہ

ان کے اپنی مذہبی رسوم کو بجالانے کے حق کی نفی کو بھی مستلزم ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ جس مرکز عبادت سے اہل مذہب کو اس کی شدید ترین بے حرمتی کرنے کے بعد بے دخل کر دیا گیا ہو، جن کے مذہبی قانون میں اس کی تولیت کی ذمہ داری کسی دوسرے گروہ کے سپرد کرنے کی ممانعت کی گئی ہو، اور اس کو دوبارہ بحال کرنے کے لیے ان کے مذہبی جذبات کا عالم یہ ہو جو اوپر کے اقتباس میں بیان ہوا ہے، اس کے بارے میں اس استدلال کی عقل و اخلاق اور دین اسلام کی تعلیمات کی روشنی میں کیا حیثیت ہوگی کہ چونکہ ہم نے اہل مذہب کی غیر موجودگی میں اس مقام پر عمارت تعمیر کر لی ہے اور صدیوں سے اس میں عبادت کرتے چلے آ رہے ہیں، اس لیے اس کے حوالے سے ان کے تمام حقوق بیک قلم منسوخ ہو گئے ہیں؟ کیا ایک کھوئے ہوئے مرکز عبادت میں از سر نو جمع ہونے اور اس میں سلسلۂ عبادت کے احیا کا جذبہ، فی الواقع، ایسا ہی قابل نفرت ہے کہ اسے یوں بے وقعت کرنے کی کوشش کی جائے؟ کیا اگر، خاکم بدہن، یہود کے بجائے یہ صورت حال مسلمانوں کو درپیش ہوتی تو بھی وہ اس قسم کے استدلالات سے مطمئن ہو کر اپنے قبلے سے دست بردار ہو جاتے؟

امت مسلمہ کا تاریخی طرز عمل

سابقہ بحث میں ہم نے قرآن وسنت کے نصوص کی روشنی میں اس مسئلے کی جو شرعی حیثیت متعین کی ہے، اس کی تائید امت مسلمہ کے اس رویے سے بھی ہوتی ہے جو اس نے گزشتہ صدیوں میں، احاطۂ ہیکل پر عملاً قابض ہونے کے باوجود، ہیکل کی تعمیر نو کے امکان کے حوالے سے اختیار کیے رکھا۔ یہودیوں کا یہ عقیدہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں تھی کہ ایک وقت آئے گا جب وہ اس مقام پر 'ہیکل سلیمانی' کی تعمیر نو کریں گے۔ اس امکان کے حوالے سے امت مسلمہ کے ردعمل کا تاریخی لحاظ سے جائزہ لیجیے تو وہ منفی نہیں، بلکہ مثبت رہا ہے۔

سیدنا عمر کا طرز عمل اور اس کی معنویت

سب سے پہلے تو سیدنا عمر کے اس طرز عمل کا جائزہ لیجیے جو انھوں نے فتح بیت المقدس کے موقع پر مسجد اقصیٰ کے معاملے میں اختیار کیا۔ تاریخی روایات کے مطابق سیدنا عمر جب یہاں تشریف لائے تو آپ نے سب سے پہلے تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں پڑھیں۔ اگلے روز آپ نے صحابہ کی معیت میں یہاں فجر کی نماز باجماعت ادا کی۔ اس کے بعد نومسلم یہودی عالم کعب الاحبار سے دریافت کیا کہ صخرہ، جسے یہود کے قبلے کی حیثیت حاصل ہے، کس جگہ پر واقع ہے؟ کعب نے

پیمایش کر کے اس کی جگہ متعین کی۔ اس جگہ کو نصاریٰ نے یہودیوں کے ساتھ اظہار نفرت کے لیے مزبلہ (Garbage Dump) میں تبدیل کر رکھا تھا۔ سیدنا عمر نے گندگی کو وہاں سے ہٹا کر صخرہ کو پاک صاف کرنے کا حکم دیا اور خود بھی اس کی صفائی میں شریک ہوئے۔ پھر آپ نے کعب سے مشورہ طلب کیا کہ مسلمانوں کے نماز پڑھنے کے لیے کون سی جگہ منتخب کی جائے؟ کعب نے کہا کہ نماز صخرہ کے پیچھے ادا کی جائے تاکہ بنی اسرائیل اور امت محمدیہ، دونوں کے قبلوں کی تعظیم ہو جائے۔ سیدنا عمر نے یہ کہہ کر اس تجویز کو مسترد کر دیا کہ:

ضاهيت اليهودية يا ابا اسحاق، خير المساجد مقدمها.	''اے ابواسحاق، تم پر ابھی یہودیت کے اثرات باقی ہیں۔ مسجد کی بہترین جگہ اس کا اگلا حصہ ہوتی ہے۔''

اس کے بعد آپ نے مسجد کے اگلے حصے میں یعنی جنوبی دیوار کے قریب ایک جگہ کو مسلمانوں کی نماز کے لیے متعین کر دیا۔[1]

سیدنا عمر کے اس طرز عمل سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ اگر سیدنا عمر مسجد اقصیٰ پر یہود کے حق کو باقی سمجھتے تو جس طرح انھوں نے کلیسائے قمامہ اور کلیسائے قسطنطین میں نماز ادا کرنے سے گریز کیا، اسی طرح یہاں بھی نماز ادا نہ کرتے۔ گویا ان کا یہاں نماز ادا کرنا اور ان کی اتباع میں مسلمانوں کا اس میں سلسلۂ عبادت کو جاری کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ یہود کا کوئی حق اس پر تسلیم نہیں کرتے تھے۔[2]

---

[1] ابوعبید، الاموال، ص ۱۵۴۔ ابن کثیر، البدایہ والنہایہ، ۷/ ۵۵۔ ۵۸

[2] ماہنامہ الشریعہ، دسمبر ۲۰۰۳، ص ۳۲۔

یہ استدلال بعض قدیم اہل علم کی تحریروں میں بھی دکھائی دیتا ہے۔ امام ابوعبیدؒ فرماتے ہیں:

افلست ترى ان عمر حاز المسجد للمسلمين و حال بين اهل الذمة و بينهم فهم على هذا	''تم دیکھتے نہیں کہ سیدنا عمر نے مسجد کو مسلمانوں کے لیے مخصوص کر دیا اور اہل ذمہ کو اس معاملے میں دخل دینے سے روک دیا،

اس استدلال کو درست تسلیم کرنے میں سب سے بنیادی مانع ہمارے نزدیک یہ ہے کہ سیدنا عمر کے طرزِ عمل کو حق تولیت کی تنسیخ کا قرینہ قرار دینے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے اس تصور کی بنیاد قرآن وسنت میں ثابت کی جائے۔ ظاہر ہے کہ کسی عبادت گاہ کے حق تولیت کی تنسیخ کا فیصلہ اللہ اور اس کے رسول ہی کے دائرۂ اختیار میں آتا ہے، سیدنا عمر کسی شرعی بنیاد کے بغیر ازخود یہ فیصلہ کرنے کا کوئی حق نہیں رکھتے۔ اگر قرآن وسنت سے اس تصور کا کوئی ثبوت نہیں ملتا تو پھر سیدنا عمر کے طرزِ عمل کی توجیہ بھی اس سے مختلف کرنی ہوگی جو مذکورہ رائے میں اختیار کی گئی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ سیدنا عمر نے جو طرزِ عمل اختیار فرمایا، وہ داخلی شواہد کے لحاظ سے تمام تر تنسیخ تولیت کے تصور کی نفی کرتا ہے نہ کہ اس کی تائید۔ ان کے اس طرزِ عمل کی معنویت کو درست طور پر سمجھنے کے لیے تین پہلو بنیادی اہمیت کے حامل ہیں:

ایک یہ کہ جو عبادت گاہیں اللہ کے پیغمبروں نے اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ جگہوں پر اس کی ہدایات کے مطابق تعمیر فرمائی ہیں، ان کی اصل بنیادوں اور حدود کو، عام انسانوں کی قائم کردہ عبادت گاہوں

الی الیوم لا یدخلونہ وانما کانت البلاد صلحا فلم یجعل عمر المسجد داخلا فی الصلح لانہ لیس من حقوقھم. (الاموال، ۱۵۴)	چنانچہ یہ صورت حال آج تک برقرار ہے کہ وہ اس میں داخل نہیں ہوتے۔ یہ شہر صلح کے نتیجے میں فتح ہوا تھا، لیکن سیدنا عمر نے مسجد کے معاملے کو صلح کے تحت داخل نہیں مانا، اس لیے کہ مسجد اہل ذمہ کے حقوق میں سے نہیں ہے۔“

تاہم یہ بات واضح نہیں کہ 'مسجد' سے امام ابوعبید کی مراد یہاں حضرت سلیمان کی قائم کردہ اصل مسجد ہے یا سیدنا عمر کی طرف سے مسلمانوں کے لیے مخصوص کیا جانے والا قطعہ۔ اسی طرح یہ بھی واضح نہیں کہ اس مسجد پر اہل ذمہ کا کوئی حق تسلیم نہ کرنے کی بنیاد ان کے نزدیک کیا ہے؟ آیا وہ، معاصر رائے کے مطابق، ان کے حق تولیت کی تنسیخ کے قائل ہیں یا کوئی دوسرا استدلال ان کے ذہن میں ہے۔ پھر یہ سوال بھی حل طلب ہے کہ 'اہل ذمہ' سے ان کی مراد یہود ونصاریٰ دونوں ہیں یا صرف نصاریٰ جنھوں نے اس مسجد کے حوالے سے اہانت آمیز رویہ اختیار کر رکھا تھا۔

کے برخلاف، ایک خاص شرعی تقدس حاصل ہے اور اسی بنیاد پر ان کی حفاظت کا اہتمام لازمی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ 'بیت اللہ' کی حیثیت اصلاً اسی حصے کو حاصل ہے جس کو بانیوں نے تعمیر کیا تھا۔ اس کے ساتھ ضرورت کے تحت مزید رقبے کا اضافہ تو کیا جا سکتا ہے، لیکن بعد میں شامل کیا جانے والا تمام تر رقبہ اصل مسجد کے ساتھ اتصال کی وجہ سے محض توسیعاً اور ضمناً مسجد کے حکم میں آئے گا۔ یہی وجہ ہے کہ سیدنا ابراہیم واسماعیل علیہما السلام نے جن اصل بنیادوں پر کعبۃ اللہ کو تعمیر کیا تھا، ان کو بیت اللہ کی پوری تاریخ میں نہایت اہتمام کے ساتھ محفوظ رکھا گیا ہے۔ مسجد اقصیٰ کو بھی چونکہ سیدنا سلیمان علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے متعین کردہ جگہ پر الٰہی ہدایات کے مطابق تعمیر کیا تھا، اس لیے اس کی اصل بنیادوں کی حفاظت کا معاملہ بھی، ظاہر ہے، اس سے مختلف نہیں ہو سکتا۔ اب اگر یہود کے حق تولیت کے امت مسلمہ کو منتقل ہونے کے تصور کو درست مان لیا جائے تو سیدنا عمر کو اس عبادت گاہ پر تصرف حاصل کرنے کے بعد اس بات کا اہتمام کرنا چاہیے تھا کہ جس طرح انھوں نے کعب الاحبار کی رہنمائی میں صخرۂ بیت المقدس کو کوڑا کرکٹ اور ملبے کے نیچے سے دریافت کیا، اسی طرح 'مسجد' کی اصل بنیادوں کو تلاش کر کے ان کو محفوظ کرنے کا انتظام فرماتے، لیکن اس طرح کی کوئی کوشش انھوں نے نہیں کی، چنانچہ اصل مسجد کا رقبہ اور اس کی بنیادیں متعین طور پر آج بھی معلوم نہیں ہیں۔

دوسرے یہ کہ انھوں نے اس پورے احاطے کو، جو سارے کا سارا مسجد کا درجہ رکھتا تھا اور جس میں کسی بھی جگہ نماز ادا کی جا سکتی تھی، مسلمانوں کی عبادت کے لیے کھلا چھوڑ دینے کے بجائے اس میں ایک جگہ نماز کے لیے مخصوص کر دی۔ سوال یہ ہے کہ اگر یہ ساری عبادت گاہ حق تولیت کی منتقلی کے بعد مسلمانوں ہی کا حق بن چکی تھی تو اب وہ اس میں جہاں چاہتے، نماز ادا کرتے اور جس حصے میں چاہتے، عمارت کھڑی کر لیتے۔ پورے احاطے میں ایک مقام کو مخصوص کر دینے کا فائدہ اور حکمت آخر کیا تھی؟

تیسرے یہ کہ کعب الاحبار کی رہنمائی میں جب انھوں نے صخرہ کو، جسے یہود کے قبلے کی

حیثیت حاصل تھی، دریافت فرمالیا تو اصل مسجد کا محل وقوع ان کے علم میں آ گیا۔ اب چاہیے تو یہ تھا کہ وہ کعب کے مشورے پر عمل کرتے ہوئے اس مقام کو نماز اور عبادت کے لیے منتخب فرماتے، اس لیے کہ اصل مسجد کی حیثیت اسی حصے کو حاصل تھی، لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا، بلکہ مسلمانوں کی عبادت کے لیے ایک ایسی جگہ مخصوص فرمائی جو ہیکل کی چار دیواری کے اندر، لیکن اس کی اصل عمارت سے بالکل ہٹ کر ہے۔ اس کی وہ وجہ بھی یقیناً درست ہے جو روایات میں ان سے منقول ہے، لیکن ہمارے نزدیک یہ سیدنا عمر کی اس فراست اور دور بینی کی ایک اور مثال ہے جس کا اظہار انھوں نے کلیساے قمامہ میں نماز کا وقت آنے پر کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں نے بعد میں نہ صرف اپنی عبادت کا سلسلہ بالعموم اس حصے تک محدود رکھا، بلکہ اس مقام پر جو مسجد تعمیر کی، اس کی عمارت کو بھی ان حدود سے متجاوز نہیں ہونے دیا جو سیدنا عمر نے متعین کیے تھے۔ اسلامی تاریخ اور جغرافیہ کے نامور عالم یاقوت الحموی لکھتے ہیں:

والمغطی لا یتصل بالحائط الشرقی وانما ترك هذا البعض لسببین احدهما قول عمر: واتخذوا فی غربی هذا المسجد مصلی للمسلمین فترکت هذه القطعة لئلا یخالف (معجم البلدان ۵/۱۷۰)

”(احاطۂ ہیکل کے جنوب مغربی حصے میں قائم مسجد کا) مسقّف حصہ اس کی مشرقی دیوار کے ساتھ ملا ہوا نہیں ہے۔ اس کی تعمیر دو وجہ سے چھوڑ دی گئی۔ ایک یہ کہ سیدنا عمرؓ نے فرمایا تھا کہ اس مسجد کے (جنوب) مغربی حصے میں مسلمانوں کی عبادت کے لیے ایک جگہ مخصوص کر لو۔ چنانچہ مشرقی حصے کو چھوڑ دیا گیا تا کہ سیدنا عمر کے اس فرمان کی خلاف ورزی لازم نہ آئے۔“

ان امور کو پیش نظر رکھتے ہوئے غور کیجیے تو سیدنا عمر کا یہ طرز عمل یہود کے حق تولیت کی تنسیخ کی دلیل نہیں، بلکہ اس بات کا ثبوت قرار پاتا ہے کہ وہ عبادت گاہ پر یہود کے حق کو برقرار مانتے تھے، البتہ انھوں نے اپنے نہایت حکیمانہ فیصلے کے ذریعے سے یہود کے حق کے تحفظ کے ساتھ ساتھ دو

مزید مقاصد بھی حاصل کر لیے: ایک یہ کہ اس قدر فضیلت رکھنے والی عبادت گاہ کو آباد کرنے کی سبیل پیدا کر دی جس میں صدیوں سے خداے واحد کی عبادت کا سلسلہ منقطع تھا، اور دوسرے یہ کہ مسلمانوں کے یہاں عبادت کرنے کے حق کو بھی اس طرح سے محفوظ کر دیا کہ مستقبل میں کسی بھی موقع پر یہود کے حق کے ساتھ تعارض پیدا ہونے اور نزاع کھڑی ہونے کی نوبت نہ آئے۔ ہم آیندہ سطور میں واضح کریں گے کہ سیدنا عمر کی یہی وہ فراست ہے جو آج چودہ صدیوں کے بعد بھی دنیا کے اس سنگین ترین مذہبی تنازع کے حل کے لیے ایک معقول اور قابل قبول بنیاد فراہم کرتی ہے، بلکہ اگر عبدالملک بن مروان نے سیدنا عمر کے طے کردہ حدود سے تجاوز کرتے ہوئے 'قبۃ الصخرۃ' کو تعمیر کر کے عاقبت نااندیشی کا مظاہرہ نہ کیا ہوتا تو غالب امکان یہ تھا کہ یہ نزاع سرے سے پیدا ہی نہ ہوتی۔

عبدالملک کے اقدام کی نوعیت

اموی خلیفہ عبدالملک بن مروان نے اگرچہ بعض سیاسی یا مذہبی اغراض کے تحت، جن کی تفصیل ہم باب ششم میں بیان کریں گے، سیدنا عمر کے مقرر کردہ حدود سے تجاوز کرتے ہوئے احاطۂ ہیکل کے اندر اس چٹان کے اوپر بھی ایک گنبد تعمیر کرا دیا، جسے مسلم مفسرین کی تصریح کے مطابق یہود کے قبلہ کی حیثیت حاصل ہے، اور جہاں یہودی روایات کے مطابق ہیکل سلیمانی کا مقدس ترین مقام (Holy of holies) واقع تھا، تاہم یہ کوئی مسجد نہیں، بلکہ محض ایک زیارت گاہ تھی۔[۳] صخرہ کی تعظیم و تکریم کے حوالے سے عبدالملک کے اس اقدام کے نتیجے میں اگرچہ عوام الناس میں بہت سے توہمات اور بے بنیاد تصورات جڑ پکڑتے چلے گئے،[۴] لیکن اکابر اہل علم نے اس کو قرآن وسنت اور سلف کے طریقے سے صریحاً متجاوز قرار دیا اور اس پر کڑی تنقید کی۔ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

۳؎ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا، مقالہ: 'Dome of the Rock' ۴/ ۱۶۳۔ منشی عبدالقدیر، بیت المقدس، ۱۸۸۔
۴؎ ان کی تفصیل کے لیے دیکھیے، باب ۶۔

''نہ سیدنا عمر نے صخرہ کے قریب نماز پڑھی اور نہ مسلمانوں نے، اور نہ انھوں نے اس کو چھونے یا بوسہ دینے کا طریقہ ہی اپنایا۔ عبد اللہ ابن عمر کے بارے میں ثابت ہے کہ وہ جب بیت المقدس میں آتے تو مسجد اقصیٰ میں آ کر نماز ادا کرتے تھے، لیکن صخرہ یا دوسرے مقامات کے قریب بھی نہیں جاتے تھے۔ یہی طریقہ سلف میں سے عمر بن عبد العزیز، اوزاعی اور سفیان ثوری جیسے معتمد اہل علم سے مروی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسجد کا صرف وہ حصہ خصوصی اہمیت کا حامل ہے جسے سیدنا عمر نے مسلمانوں کی عبادت کے لیے مخصوص کیا۔ اس کے علاوہ باقی کسی حصے کو دوسرے حصے پر کوئی فضیلت حاصل نہیں۔ ...... صخرہ تو اصل میں یہود کا قبلہ ہے۔ مسلمانوں کے لیے اس کو (محض ایک محدود وقت کے لیے) قبلہ مقرر کیا گیا تھا، لیکن پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا، چنانچہ ہماری شریعت میں جیسے ہفتے کے دن کے بارے میں (جس کی یہود تعظیم کرتے ہیں) کوئی خصوصی حکم نہیں، اسی طرح صخرہ کے حوالے سے بھی کوئی خصوصی حکم باقی نہیں رہا۔ اس کی تعظیم کا طریقہ یہود کی مشابہت اختیار کرنے کے زمرے میں آتا ہے۔''

(اقتضاء الصراط المستقیم، ۴۳۴، ۴۳۵)

اس ضمن میں یہ نکتہ بھی بطور خاص قابل غور ہے کہ عبد الملک کے اس اقدام نے مستقبل کے حوالے سے اگرچہ بہت سی عملی الجھنوں اور پیچیدگیوں کو جنم دیا، تاہم خود اس کے ذہن میں پورے احاطۂ ہیکل سے اہل کتاب کے حق کی بالکلیہ نفی کا کوئی تصور نہیں تھا، چنانچہ اس نے قبۃ الصخرہ کی تعمیر اور اس کے انتظام و انصرام میں یہودیوں کو بھی شریک ہونے کا موقع دیا۔ اردن یونیورسٹی میں تاریخ یروشلم کے محقق ڈاکٹر کامل جمیل العسلی اور 'Encyclopaedia Judaica' کے مقالہ نگار بتاتے ہیں کہ ساتویں صدی میں مسجد اقصیٰ کو آباد کرنے کے بعد مسلمانوں نے مذہبی رواداری کا مظاہرہ کرتے ہوئے یہودیوں کو بھی یہاں بطور مجاور خدمت انجام دینے کا موقع فراہم کیا۔[5] پندرہویں

---

۵ Dr. Kamil Jamil Al-Asalai, "Jerusalem in History", *Arab Studies Quarterly,* Vol. 16 Number 4, Fall 1994, (www.al-bushra.org)

Encyclopaedia Judaica, "Jerusalem", vol. 9, p. 1410

صدی کے عرب مورخ قاضی القضاۃ مجیرالدین الحنبلی (۱۴۹۶ء) نے اپنی کتاب ''الانس الجلیل بتاریخ القدس والخلیل'' میں اس کی حسب ذیل تفصیل نقل کی ہے:

''مسجد اقصیٰ کے لیے دس یہودی خادم مقرر کیے گئے جن سے جزیہ نہیں لیا جاتا تھا۔ اگلی نسلوں میں ان کی تعداد بڑھ کر بیس ہوگئی۔ ان کے ذمے گرمی سردی کے موسم اور زیارت کے ایام میں مسجد اور اس کے ارد گرد طہارت خانوں کے کوڑا کرکٹ کو صاف کرنا تھا۔ اسی طرح دس مسیحی خاندانوں کو نسل در نسل مسجد اقصیٰ کی خدمت کے لیے مقرر کیا گیا۔ یہ مسجد کے لیے چٹائیاں تیار کرنے کے علاوہ ان چٹائیوں اور اس نالی کی صفائی کرتے تھے جس سے گزر کر پانی حوضوں تک آتا تھا۔ دیگر کاموں کے علاوہ پانی کے حوضوں کی صفائی بھی انھی کے ذمے تھی۔ مسجد کے یہودی خادموں کی ایک جماعت شیشے کے چراغ، پیالے اور فانوس وغیرہ تیار کرتی تھی اور ان سے جزیہ نہیں لیا جاتا تھا۔ اسی طرح وہ خادم بھی جزیہ سے مستثنیٰ تھے جنھیں چراغوں کی بتیوں کی دیکھ بھال پر مامور کیا گیا تھا۔ ان کو یہ ذمہ داری عبدالملک کے زمانے سے لے کر ہمیشہ کے لیے نسل در نسل سونپ دی گئی تھی۔'' (۲۸۱)

فقہا کی تصریحات

فقہ اسلامی کے وسیع اور جامع ذخیرے میں اس بات کی کوئی تصریح، ہمارے علم کی حد تک، نہیں ملتی کہ مسجد اقصیٰ کو اہل کتاب کے تصرف سے نکال کر اہل اسلام کی تولیت میں دے دیا گیا ہے۔ ویسے تو اس نہایت اہم معاملے سے عدم تعرض ہی اس تصور کی نفی کے لیے کافی ہے، لیکن اس سے بڑھ کر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ فقہی مکاتب فکر میں سے ایک بڑے مکتب فکر یعنی فقہاے احناف کی آرا میں ایسے شواہد بھی موجود ہیں جو حق تولیت کی تنسیخ کے تصور کی صاف نفی کرتے ہیں۔

اس کا پہلا قرینہ تو اس بحث میں ملتا ہے جو سورۂ براءۃ کی آیت: 'انما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامھم ھذا' کی تعبیر وتشریح کے حوالے سے فقہا کے ہاں پائی جاتی ہے۔ اس ضمن میں امام مالک، امام احمد اور امام شافعی کا بنیادی زاویۂ نگاہ ایک ہے،

یعنی ان سب کے نزدیک اس حکم کی اصل علت، ظاہر نص کے مطابق محض اعتقادی نجاست ہے، البتہ اس حکم کے دائرۂ کار کی تحدید کے حوالے سے ان میں باہم اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

امام شافعی اس پابندی کو علت اور وقت کے لحاظ سے تو عام مانتے ہیں، لیکن محل کے لحاظ سے خاص۔ علت کے عموم کا مطلب یہ ہے کہ یہ حکم اگرچہ مشرکین کے لیے بیان ہوا ہے، لیکن اعتقادی نجاست کی علت چونکہ دوسرے غیر مسلموں میں بھی پائی جاتی ہے، اس لیے کوئی بھی غیر مسلم، چاہے وہ مشرک ہو یا کتابی، مسجد حرام میں داخل نہیں ہو سکتا۔ وقت کے عموم کا مطلب یہ ہے کہ یہ پابندی کسی خاص زمانے کے لیے نہیں، بلکہ ہمیشہ کے لیے ہے۔ محل کے خصوص سے مراد یہ ہے کہ امام صاحب اس پابندی کو صرف مسجد حرام کے لیے مانتے ہیں۔ اس کے علاوہ باقی تمام مساجد میں ان کے نزدیک غیر مسلم داخل ہو سکتے ہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید نے یہ پابندی خاص طور پر صرف مسجد حرام کے لیے بیان کی ہے، لہٰذا باقی مساجد پر اس حکم کا اطلاق نہیں ہوتا۔

امام مالک اور امام احمد کی رائے میں یہ حکم علت، وقت اور محل، ہر لحاظ سے عام ہے، یعنی ان کے نزدیک تمام غیر مسلموں کا داخلہ مسجد حرام سمیت تمام مساجد میں ہمیشہ کے لیے ممنوع ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ جس طرح اعتقادی نجاست کی علت کی بنا پر یہ حکم مشرکین کے علاوہ دوسرے غیر مسلموں کو بھی شامل ہے، اسی طرح حرمت وتقدس کی علت کی بنا پر مسجد حرام کے علاوہ دیگر تمام مساجد کو بھی شامل ہے۔ اگر غیر مسلم مسجد حرام کی حرمت کی بنا پر اس میں داخل نہیں ہو سکتے، تو اسی علت کی بنا پر دوسری تمام مساجد میں بھی داخل نہیں ہو سکتے[6]۔

فقہاے احناف نے اس حکم کی تعبیر ایک بالکل مختلف زاویے سے کی ہے۔ ان کے نزدیک یہ پابندی صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے ان مشرکین عرب کے لیے تھی جن کے ساتھ مسلمانوں کا کوئی معاہدہ نہیں تھا اور جن پر اتمام حجت کے بعد یہ اعلان کر دیا گیا تھا کہ وہ یا تو اسلام قبول کر لیں یا مرنے کے لیے تیار ہو جائیں۔ نیز ان کے لیے بھی یہ ممانعت ہر حال میں

---

[6] ابن العربی، احکام القرآن ۲/۴۷۰۔

نہیں، بلکہ حسب ذیل صورتوں میں تھی:

ایک یہ کہ وہ ایام حج میں حج کی غرض سے مسجد حرام میں داخل ہوں۔ گویا عام دنوں میں ان کے داخلہ پر کوئی پابندی نہیں تھی[7]۔

دوسری یہ کہ وہ عریاں ہو کر یا غلبہ اور استیلا کے ساتھ اس میں داخل ہوں[8]۔

تیسری یہ کہ وہ مسجد حرام کے امور میں تصرف و تولیت کے اختیار میں شریک ہوں[9]۔

گویا جمہور فقہا کی رائے کے برعکس، احناف کے نزدیک مسجد حرام میں داخلے کی یہ پابندی نہ تمام غیر مسلموں کے لیے ہے اور نہ ہر زمانے کے لیے۔ سیاق وسباق کی روشنی میں وہ اس حکم کو تمام مساجد کے لیے کوئی اصولی یا عمومی حکم قرار دینے کے بجائے صرف مسجد حرام اور مشرکین عرب کے ساتھ خاص مانتے ہیں۔ چونکہ مذکورہ مشرکین عرب پر ہر لحاظ سے اتمام حجت کر دیا گیا تھا، اس لیے آخری مرحلے میں ان سے اپنے دین پر قائم رہنے کا حق چھین لینے کے ساتھ ساتھ مسجد حرام کی تولیت اور اس میں عبادت کرنے کا حق بھی سلب کر لیا گیا جس کی ایک لازمی فرع یہ تھی کہ اس میں ان کے داخلے پر پابندی عائد کر دی جائے۔ امام ابوبکر الجصاص 'ان اولیاؤہ الا المتقون' کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

فاذا ارید بہ اولیاء المسجد	''اگر 'اولیاؤہ' کا مطلب یہ ہو کہ
ففیہ دلالة علی انھم ممنوعون	مشرکین مسجد حرام کی تولیت کے حق دار نہیں
من دخول المسجد الحرام	تو اس سے یہ بات ثابت ہوگی کہ ان کو اس
والقیام بعمارتہ	میں داخل ہونے اور اس کو آباد کرنے کا حق
(احکام القرآن ۳/۴۹)	بھی حاصل نہیں۔''

صاحب 'اعلاء السنن' نے اس بات کو زیادہ واضح انداز میں بیان کیا ہے:

---

۷ ابوبکر الجصاص، احکام القرآن ۱/۱۰۴، ۳/۱۳۱۔

۸ ابن الہمام، فتح القدیر ۱۰/۶۳۔

۹ السرخسی، شرح السیر الکبیر ۱/۱۳۵۔

ان المشركين كانوا مستولين على المسجد الحرام ومتعلقاته وكانوا يلوثونها بافعالهم الكفرية فلما رفع الله استيلائهم بالفتح اراد تطهير المسجد الحرام وفناء ه من افعالهم الخبيثة ...... ولما كان المقصود من هذا الحكم هو حفظ الارض المقدسة من تلويثاتهم المعلومة لا كونهم نجسا بنجاسة العين يختص هذا الحكم بمن يخاف منه هذا التلويث ولا يشمل الذين لا يخاف منهم ذلك كالعبيد والاماء واهل الذمة الذين التزموا حكمنا. (۴۴۷/۱۷)

''مشرکین مسجد حرام اور اس کے متعلقات پر قابض تھے اور اس کو انھوں نے اپنے کفریہ اعمال سے آلودہ کر رکھا تھا۔ جب اللہ تعالیٰ نے فتح مکہ کی صورت میں ان کے اس غلبے کا خاتمہ کر دیا تو مسجد حرام اور اس کے حدود کو ان کے خبیث اعمال سے پاک کرنے کا ارادہ فرمایا۔ ..... چونکہ اس حکم کا اصل مقصد مشرکین کی جسمانی نجاست کو بیان کرنا نہیں، بلکہ سرزمین مقدس کو ان کی جانی بوجھی (مشرکانہ) آلودگیوں سے پاک کرنا تھا، اس لیے اس کا تعلق خاص طور پر انھی لوگوں سے تھا جن سے یہ خطرہ ہو سکتا تھا کہ وہ اس کو آلودہ کر دیں گے۔ وہ لوگ جن سے اس قسم کا کوئی خطرہ نہیں تھا، مثلاً غلام، لونڈیاں اور اہل ذمہ جنھوں نے ہمارے احکام کی پابندی کو قبول کر لیا، اس ممانعت کے دائرے میں نہیں آتے۔''

فقہاے احناف کی ان تشریحات سے واضح ہے کہ ان کے نزدیک مسجد حرام میں داخلے کی ممانعت کو مشرکین کے حق تولیت کی تنسیخ کے ایک لازمی نتیجے اور اس کی ظاہری اور محسوس علامت کی حیثیت حاصل ہے۔

اس تمہید کے بعد اب ہم اصل نکتے کی طرف آتے ہیں۔ احناف تمام مساجد میں غیر مسلموں کے دخول کے جواز کے قائل ہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ اس اجازت کے دائرے میں مسجد اقصیٰ بھی ان

کے نزدیک شامل ہے یا نہیں؟ فقہی ذخیرے میں ہمیں اس حوالے سے کوئی صراحت میسر نہیں ہوئی، لیکن منطقی طور پر یہاں امکان دو ہی ہیں:

ایک یہ کہ مذکورہ بحث میں احناف کے پیش نظر مسجد اقصیٰ کے علاوہ باقی مساجد ہیں اور مسجد اقصیٰ اس کے دائرۂ اطلاق سے خارج ہے۔ اگر یہ صورت ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ احناف مسجد اقصیٰ کو ان مساجد کے زمرے میں داخل ہی نہیں سمجھتے جن کے حوالے سے اسلامی شریعت کے احکام زیر بحث آئیں۔ ظاہر ہے کہ اس کی وجہ اس کے سوا کچھ نہیں ہو سکتی کہ ان کے نزدیک مسجد اقصیٰ پر مسلمان نہ بلاشرکت غیرے تصرف کا استحقاق رکھتے ہیں اور نہ یک طرفہ طور پر اس پر اسلامی شریعت کے احکام نافذ کرنے کے مجاز ہیں۔

دوسرا یہ کہ اس بحث کے دائرۂ اطلاق میں مسجد اقصیٰ بھی شامل ہے۔ یہ صورت اس لیے متبادر لگتی ہے کہ جس زمانے میں یہ فقہی بحث پیدا ہوئی، اس وقت مسجد اقصیٰ مسلمانوں کے تصرف میں تھی اور یہود و نصاریٰ کے عملاً اس سے لاتعلق ہونے کی وجہ سے اس کو عمومی حیثیت سے من جملہ دیگر مساجد کے ہی سمجھا جاتا تھا۔ اس امکان کو مان لیجیے تو ایک سیدھا سا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر مسجد اقصیٰ کا حق تولیت اہل کتاب سے چھین لیا گیا ہے تو احناف، جو مسجد حرام میں مشرکین عرب کے دخول کے عدم جواز کو حق تولیت کی تنسیخ کی ایک لازمی فرع قرار دیتے ہیں، مسجد اقصیٰ پر اس حکم کا اطلاق کیوں نہیں کرتے؟ کیا ان کے نزدیک اس اصول کا اطلاق اہل کتاب پر نہیں ہوتا؟ اگر ہوتا ہے تو اس کے دائرۂ اطلاق میں صرف عہد نبوی یا عہد صحابہ کے اہل کتاب آتے ہیں یا یہ حکم ہمیشہ کے لیے موثر ہے؟ نیز یہ ممانعت بالکل مطلق ہے یا بعض مخصوص حالات و کیفیات تک محدود ہے؟ اور اگر اہل کتاب پر اس حکم کا اطلاق نہیں ہوتا تو ان کے اور مشرکین کے مابین فرق کی کیا وجہ ہے؟ ان سوالات پر احناف کے ہاں اسی طرح بحث ہونی چاہیے تھی جس طرح مشرکین عرب کے حق تولیت کے حوالے سے ہوئی ہے، بلکہ اس حوالے سے ان پر بحث کا داعیہ اس لحاظ سے زیادہ قوی تھا کہ مشرکین عرب کا خاتمہ تو عہد نبوی اور عہد صحابہ ہی میں کر دیا گیا تھا، اور بعد کے حالات

میں ان کے مسجد حرام میں دخول یا عدم دخول کی بحث محض نظری نوعیت کی تھی، جبکہ یہود بطور ایک مذہبی گروہ کے اس اعتقاد کے ساتھ مسلسل دنیا میں موجود ہیں کہ مسجد اقصیٰ ان کا قبلہ ہے اور ایک وقت آئے گا جب وہ یہاں اپنے ہیکل کو از سر نو تعمیر کریں گے۔ اس پس منظر کے ساتھ جب ہم فقہاے احناف کی طرف رجوع کرتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ وہ ان سوالات کے حوالے سے کسی تفصیل میں جائے بغیر مسجد اقصیٰ میں اہل کتاب کے دخول کو جائز قرار دیتے ہیں تو اس کی کوئی توجیہ اس کے سوا نہیں کی جا سکتی کہ ان کے ذہن میں اہل کتاب کے حق تولیت کی شرعی تنسیخ کا کوئی تصور موجود نہیں۔

باقی رہا یہ سوال کہ احناف اور شوافع نہ سہی، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک تو مساجد میں، جن میں مسجد اقصیٰ بھی شامل ہے، اہل کتاب کے دخول کے عدم جواز کا حکم بہر حال ثابت ہے، تو اس سے ہمارے موقف پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس لیے کہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کی علت حق تولیت کی تنسیخ نہیں، بلکہ اعتقادی نجاست ہے۔ ہم یہاں جو بات واضح کرنا چاہتے ہیں، وہ یہ ہے کہ اہل کتاب کے حق تولیت کی تنسیخ کا ذکر فقہا کے ہاں خواہ وہ احناف اور شوافع ہوں یا مالکیہ اور حنابلہ، نہیں ملتا۔ مالکیہ اور حنابلہ اگر اس کے علاوہ کسی اور وجہ سے، مثلاً غیر مسلموں کی اعتقادی نجاست کی بنیاد پر، مسجد اقصیٰ میں اہل کتاب کے دخول کے عدم جواز کے قائل ہیں تو ظاہر ہے کہ یہ ایک بالکل دوسری بحث ہے اور اس ضمن میں ان سے یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ اگر مسجد اقصیٰ کا بلاشرکت غیرے مسلمانوں ہی کی عبادت گاہ ہونا ازروے شریعت ثابت نہیں تو اس پر مسلمانوں کی مخصوص مساجد کے احکام جاری کرتے ہوئے اہل کتاب پر یہ پابندی کیوں کر عائد کی جا سکتی ہے؟

حق تولیت کی تنسیخ کے خلاف دوسرا قرینہ فقہاے احناف کے ہاں اس فقہی بحث میں ملتا ہے کہ اسلامی ریاست میں اہل ذمہ کو اپنی عبادت گاہوں کی تعمیر وتزیین یا انتظام امور کے لیے مال وقف کرنے یا وصیت کرنے کا حق حاصل ہے یا نہیں؟ جمہور فقہا کی رائے میں انھیں نہ اپنی عبادت گاہوں کے لیے یہ حق حاصل ہے اور نہ مسلمانوں کی مساجد کے لیے۔ اگر وہ ایسی کوئی

وصیت کریں تو اسے غیر موثر سمجھا جائے گا[۱۰]۔ فقہاے احناف کے ہاں، البتہ، اس میں کچھ تفصیل ہے۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے حنفی فقیہ ابن عابدین شامیؒ لکھتے ہیں:

''جان لو کہ ذمی کی وصیت کی تین صورتیں ہیں: پہلی صورت بالاتفاق جائز ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ کسی ایسے کام کی وصیت کرے جو ہمارے نزدیک بھی باعث ثواب ہو اور ان کے نزدیک بھی، مثلاً یہ وصیت کرے کہ اس کے مال سے بیت المقدس میں چراغ جلائے جائیں یا وصیت کرنے والا رومی ہو اور وصیت کرے کہ اس کے مال سے ترکوں کے خلاف لڑائی کی جائے۔ یہ وصیت خواہ وہ کچھ مخصوص لوگوں کے حق میں کرے یا عمومی طور پر، دونوں صورتوں میں درست ہوگی۔ دوسری صورت بالاتفاق باطل ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ کسی ایسے کام کی وصیت کرے جو نہ ہمارے نزدیک باعث ثواب ہو اور نہ ان کے نزدیک، مثلاً گانا گانے والیوں یا نوحہ کرنے والیوں کے حق میں وصیت کر دے۔ اسی طرح اگر وہ کسی ایسے کام کے لیے وصیت کریں جو صرف ہمارے نزدیک باعث ثواب ہے، جیسے حج اور مسلمانوں کے لیے مساجد تعمیر کرنا، تو ان کی وصیت درست نہیں۔ تیسری صورت میں اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی ایسے کام کی وصیت کرے جو صرف ان کے ہاں باعث ثواب ہو جیسے گرجا تعمیر کرنا۔ اگر یہ وصیت وہ غیر معین لوگوں کے نام کرے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک درست ہوگی، جبکہ صاحبین کے نزدیک نہیں۔ اور اگر چند معین افراد کے نام کرے تو بالاتفاق درست قرار پائے گی۔''

(ردالمختار، کتاب الوصایا، فصل فی وصایا الذمی وغیرہ ۶/۶۹۶)

اسی طرح اہل ذمہ کے وقف کی صورتیں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''البحر الرائق وغیرہ میں ہے کہ ذمی کے وقف کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ کسی ایسے کام کے لیے وقف کرے جو ہمارے نزدیک بھی نیکی کا کام ہو اور ان کے نزدیک بھی، جیسے فقرا کے حق میں یا مسجد اقصیٰ کے لیے۔ اگر وہ کسی گرجے پر وقف کرے تو درست نہیں، کیونکہ یہ صرف ان کے نزدیک نیکی ہے۔ اسی طرح اس کا حج اور عمرہ کے لیے مال وقف کرنا بھی درست نہیں،

۱۰؎ محمد بن احمد الشربینی الخطیب، مغنی المحتاج ۳/۴، کتاب الوقف۔ الشرح الکبیر ۴/۷۸، ۷۹، باب فی احکام الوقف۔ ابن قدامہ، المغنی ۶/۱۲۲، مسئلہ ۴۷۳۰۔ کشاف القناع عن متن الاقناع ۴/۳۶۴۔

کیونکہ وہ صرف ہمارے نزدیک نیکی ہے۔'' (ردالمختار، کتاب الوقف، ۳۴۱/۴)

یہی بات ابن الہمام نے ''فتح القدیر'' میں یوں بیان کی ہے:

''اگر ذمی نے اس مقصد کے لیے مال وقف کیا کہ اس کے ساتھ حج یا عمرہ کیا جائے تو یہ جائز نہیں، کیونکہ حج اور عمرہ ان کے نزدیک قرب الٰہی کا ذریعہ نہیں ہیں۔ ہاں، اگر وہ مسجد اقصیٰ کے لیے مال وقف کرے تو جائز ہے، کیونکہ یہ ان کے نزدیک بھی کار ثواب ہے اور ہمارے نزدیک بھی۔'' (فتح القدیر، کتاب الشرکہ، ۲۰۱/۶)

یہاں اس جزئیہ کی کلی صحت یا عدم صحت سے بحث نہیں، لیکن اس سے اتنی بات بالکل واضح ہے کہ فقہاے احناف کے نزدیک مسجد اقصیٰ کا معاملہ مسلمانوں کی عام مساجد سے مختلف ہے۔ عام مساجد کے لیے وہ اہل ذمہ کے وقف یا وصیت کردہ مال کو قبول نہیں کرتے، کیونکہ ان کی حیثیت خالصتاً مسلمانوں کی عبادت گاہوں کی ہے اور ان پر خرچ کرنا چونکہ اہل ذمہ کے نزدیک کار ثواب نہیں ہے، اس لیے ان کے حق میں ان کی وصیت یا وقف بھی درست نہیں، لیکن مسجد اقصیٰ پر خرچ کرنے کے لیے وہ اہل ذمہ کے وقف اور وصیت کو درست قرار دیتے ہیں جس کا مفہوم، ظاہر ہے، اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ اس کو خالصتاً اہل اسلام کی نہیں، بلکہ اہل اسلام اور اہل کتاب، دونوں کی مشترکہ عبادت گاہ مانتے اور اس کی تعمیر وتزیین کے لیے مال خرچ کرنے کو اہل کتاب کا مذہبی حق تسلیم کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اہل کتاب کے حق تولیت کو از روے شریعت منسوخ ماننے کی صورت میں 'اشتراک' کے اس تصور کا کوئی جواز باقی نہیں رہ جاتا۔

مسلمانوں کا تاریخی رویہ

ہیکل کی تعمیر نو کے عقیدے کا اظہار کرنے والے یہودیوں کے خلاف کسی قسم کے مواخذہ یا محاسبہ کا کوئی تذکرہ ہمیں تاریخ میں نہیں ملتا، بلکہ اس کے برعکس مثالیں ملتی ہیں۔ قرون وسطیٰ کے مشہور یہودی عالم اور فلسفی موسیٰ بن میمون نے اپنی کتاب 'The Code of Jewish Law' میں صاف طور پر لکھا تھا کہ فقہی شرائط کے پورا ہونے پر 'ہیکل سلیمانی' کی تعمیر یہودیوں کی ہر نسل

کے لیے ایک مذہبی فریضے کی حیثیت رکھتی ہے[۱۱]، اس کے باوجود انھیں سلطان صلاح الدین ایوبی کے دربار میں ان کے ذاتی معالج اور دوست کی حیثیت سے نمایاں مقام حاصل تھا اور انھی کے اثر و رسوخ کے تحت سلطان نے بعض یہودی خاندانوں کو یروشلم میں آباد ہونے کی اجازت دی تھی[۱۲]۔

تاریخ یہ بھی بتاتی ہے کہ مسلمانوں نے اپنا سلسلۂ عبادت پوری تاریخ میں اصلاً سیدنا عمرؓ کے مخصوص کردہ اسی حصے تک محدود رکھا ہے جہاں اس وقت موجودہ 'مسجد اقصیٰ' قائم ہے، اور اسی حصے کو وہ بلاشرکت غیرے صرف مسلمانوں کا حق سمجھتے رہے ہیں۔ قرون وسطیٰ میں یروشلم کا سفر کرنے والے متعدد سیاحوں اور زائرین کے بیانات سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ مسلمانوں کی جانب سے یہودیوں کو احاطۂ ہیکل میں آنے جانے اور ہیکل کے اصل محل وقوع کے قریب دعا اور عبادت کرنے کی اجازت حاصل تھی اور صرف مسجد عمر یعنی موجودہ مسجد اقصیٰ میں ان کا داخلہ ممنوع تھا[۱۳]۔

خلافت عثمانیہ کے دور میں بعض سیاسی وجوہ کے تحت احاطۂ ہیکل میں یہود و نصاریٰ کے داخل ہونے پر پابندی عائد کی گئی، لیکن انیسویں صدی میں جب سلطنت عثمانیہ اور یورپ کی مسیحی طاقتوں کے مابین صلح و امن کے تعلقات قائم ہوئے تو ۱۸۵۶ میں ترکوں نے عیسائیوں اور یہودیوں کے احاطہ ہیکل میں آنے جانے پر عائد اس پابندی کو منسوخ کر کے سابقہ اجازت کی باقاعدہ تجدید کر دی[۱۴]۔

مذکورہ تاریخی شواہد اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ بیت المقدس اور اس کے مقامات مقدسہ سے، جن میں احاطۂ ہیکل بھی شامل ہے، یہود و نصاریٰ کو روکنے کی کوشش یا حق تولیت و عبادت کے تناظر میں ان پر کوئی پابندی پوری اسلامی تاریخ میں، چند استثنائی صورتوں کے سوا، کبھی عائد نہیں کی

---

۱۱ سید مودودی، سانحہ مسجد اقصیٰ، ص ۵۔

۱۲ پندرہ روزہ تعمیر حیات، ۱۰ جون ۲۰۰۳، ۲۱۔ http://www.rabbiwein.com/

۱۳ تفصیل کے لیے دیکھیے: جیوش انسائیکلوپیڈیا، مقالہ ''یروشلم''

۱۴ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، مقالہ ''القدس''، ۱/۱۶، ص ۳۰۸۔ جیوش انسائیکلوپیڈیا، مقالہ ''یروشلم''۔ منشی عبدالقدیر، بیت المقدس ۹۳۔

گئی۔ یہ بات اس تناظر میں خاص طور پر قابل توجہ ہے کہ مسجد حرام اور مسجد نبوی کو مسلمانوں کے دو مقدس ترین اور مخصوص دینی مراکز قرار دینے کے بعد ناگزیر تھا کہ ان مقامات کا یہ تشخص برقرار رکھنے کے لیے وہاں غیر مسلموں کے مستقل قیام کو ممنوع قرار دے دیا جائے۔ چنانچہ سیدنا عمر نے یہ ضابطہ بنایا کہ وہ مدینہ منورہ میں غیر مسلموں کو ضرورت کے تحت تین دن سے زیادہ قیام کی اجازت نہیں دیتے تھے۔[15] یہ روایت پوری اسلامی تاریخ میں قائم رہی ہے۔ لیکن بیت المقدس کے حوالے سے اس قسم کی کوئی ہدایت اسلامی قوانین میں نہیں دی گئی، بلکہ پوری مسلم تاریخ میں اس شہر کے ساتھ ان کی وابستگی اور تعلق کو بالعموم احترام ہی کی نظر سے دیکھا گیا اور ان کے وہاں آنے جانے اور وہاں قیام کرنے پر کسی قسم کی کوئی پابندی، بعض استثنائی اور وقتی وجوہ سے قطع نظر، اصولی طور پر کبھی عائد نہیں کی گئی حتیٰ کہ جب بعض مسلم حکمرانوں نے بیت المقدس کی زیارت کے لیے جانے والے اہل ذمہ پر ایک خاص ٹیکس عائد کیا تو فقہا نے صراحتاً اس کے عدم جواز کا فتویٰ دیا۔[16] دونوں مقامات کے حوالے سے ان متباین رویوں کا زیر بحث نکتے کے ساتھ تعلق اتنا واضح ہے کہ خود یہود کے حق تولیت کی تنسیخ کے قائل اہل علم بھی اس کو تسلیم کیے بغیر نہیں رہ سکے۔ مولانا قاری محمد طیب فرماتے ہیں:

> ”جزیرۂ عرب سے یہود و نصاریٰ کے اخراج کی بنیاد نہ تعصب ہے نہ جانب داری اور نہ قومی انفرادیت بلکہ صرف اس حرم الٰہی کو عالمی بدامنی سے بچانا تھا جس کو تشریعاً و تکویناً 'ھدی للعالمین' اور 'قیاما للناس' اور 'حرما آمنا' کہہ کر عالمی امن گاہ اور عالمی ہدایت گاہ بنایا گیا تھا کیونکہ قدرتی طور پر جو عالمی امن گاہ ہوگی، اس کی بدامنی بھی عالمی ہی ہوگی نہ کہ مقامی۔ اندریں صورت اگر اس مرکز امن میں یہود و نصاریٰ اور مشرکین وغیرہ مختلف قوموں کی مخلوط آبادی رکھی جاتی تو قدرتی طور پر مذہبی تعصّبات اور فرقہ وارانہ کشیدگیوں کا پیدا ہونا وہاں بھی

۱۵؎ مصنف عبدالرزاق، ۶/۵۱

۱۶؎ ابن عابدین: ردالمحتار، کتاب الزکاۃ، باب العاشر فی الزکاۃ، ۲/۳۱۳۔ کتاب الجہاد، باب المستامن، فصل فی استئمان الکافر، ۴/۱۶۹۔

ناممکن نہ ہوتا۔..... دوسرے کسی وقت بھی بالخصوص قومیتوں کے فروغ کے وقت، جیسا کہ آج کا دور ہے، مشرکین زور پکڑ کر یہ آواز بھی اٹھا سکتے تھے کہ چونکہ کعبہ محترمہ قومی طور پر ان کا ہے اور وہ پشت ہا پشت سے بت پرستی ہی کا مذہب لیے ہوتے تھے، لہٰذا کعبہ میں اگر مسلمان نماز پڑھیں تو اسی میں ان کی مورتیاں بھی رکھوا دی جائیں جن کی وہ بھی پوجا پاٹ کرتے رہیں۔..... تو نتیجہ یہ ہوتا کہ جس گھر کی وضع ہی توحید عبادت اور رد شرک کے لیے ہوئی تھی، اسی سے اشراک عبادت اور رد توحید کے دھارے بہنے لگتے۔" (مقامات مقدسہ ۵۹۳)

"جہاں بیت المقدس سابق میں مسلمانوں کا قبلۂ اول اور بعد میں موضع صلوٰۃ و جائے ہجرت رہتا آ رہا ہے، وہیں وہ یہود و نصاریٰ کا بھی قبلہ اور مذہبی مرکز ہے اور اس لیے شام میں مسلمانوں کی طرح ان دونوں قوموں کی آمد و رفت اور قلبی دواعی سے ان کا قیام و مقام بھی طبعاً ضروری تھا جس سے روک دیا جانا اسلام نے باوجود اپنی قدرت و اقتدار کے، کبھی گوارا نہیں کیا اور نہ ہی کبھی اس رکاوٹ کو اپنا حق سمجھا، بلکہ ہمیشہ ان قوموں کو وہاں آنے جانے کی آزادی دیے رکھی جو آج تک بھی قائم ہے۔" (۶۲۳)

"مسلمانوں نے اپنے قبضہ کے دور میں بلا شائبہ تعصب مسجد اقصیٰ، بیت اللحم، صخرۂ معلقہ اور طور سینا کی اسی طرح عظمت و تقدیس اور حفاظت کی جس طرح انھوں نے کعبہ مقدسہ کو عظمتوں کا گھر یقین کر کے اس کی تقدیس کی، جس سے یہود و نصاریٰ کی کبھی بھی دل شکنی نہیں ہوئی، بلکہ ان دونوں قوموں کے لیے اقصیٰ و طور کے دروازے اسی طرح بفراخ دلی کھولے رکھے جس طرح خود ان کے لیے وہ کھلے ہوئے تھے۔" (۷۱۱)

سوال یہ ہے کہ جس امکان کے پیش نظر حجاز مقدس میں غیر مسلموں کے قیام کو ممنوع قرار دیا گیا، وہی امکان مسجد اقصیٰ کے بارے میں یہود کے باقاعدہ اور علانیہ مذہبی عقیدے کی صورت میں امت مسلمہ کے سامنے موجود تھا، پھر کیا وجہ ہے کہ اس کے باوجود امت مسلمہ نہ صرف اس شہر، بلکہ اس عبادت گاہ کے ساتھ ان کے تعلق و وابستگی کو بنظر احترام دیکھتی اور یہاں ان کو آزادانہ آنے جانے اور مستقل سکونت اختیار کرنے کی اجازت دیتی رہی؟

عالم عرب کا حالیہ سیاسی موقف

مسجد اقصیٰ پر امت مسلمہ کے حق تولیت کے لیے قرآن وسنت کے بعض نصوص یا حالات و واقعات کے عملی تسلسل کو بنائے استدلال بنانے والے نقطہ ہائے نظر کی کمزوری ہم گزشتہ صفحات میں تفصیل سے واضح کر چکے ہیں، تاہم اختلاف کے باوجود یہ ماننا چاہیے کہ ان نقطہ ہائے نظر کی غلطی اصلاً علمی نوعیت کی ہے اور غلط فہمی کے اسباب بھی بڑی حد تک قابل فہم ہیں۔ لیکن بے حد افسوس سے یہ کہنا پڑتا ہے کہ اس باب میں امت مسلمہ کے رویے کا ایک پہلو ایسا بھی ہے جس کی مشکل ہی سے کوئی علمی یا اخلاقی توجیہ کی جا سکتی ہے۔ ذیل میں ہم اس کی کچھ تفصیل پیش کر رہے ہیں:

۱۔ ارض فلسطین کے ساتھ یہود کا تعلق

صحف سماوی کی تصریحات کی روشنی میں سرزمین فلسطین کے ساتھ یہود کے مذہبی وتاریخی تعلق اور اس بنیاد پر اس کے ساتھ ان کی قلبی وابستگی کی نوعیت بالکل واضح ہے، چنانچہ قرآن مجید صاف لفظوں میں یہ بتاتا ہے کہ سرزمین فلسطین بنی اسرائیل کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے 'وراثت' کے طور پر عطا کی گئی تھی اور اس میں ان کا آباد ہونا اللہ کے خاص فضل واحسان کا نتیجہ تھا۔[۱] اس سرزمین پر قبضے

---

[۱] الاعراف: ۱۳۷۔ یونس: ۹۳۔

کے لیے بنی اسرائیل کی جنگیں 'قتال فی سبیل اللہ' تھیں اور اس سے روگردانی ان کی بزدلی اور حکم عدولی کا مظہر تھی۔ موسیٰ علیہ السلام نے اپنے دور میں بنی اسرائیل کو اس حوالے سے جہاد کی ترغیب دی[۲] لیکن جب بنی اسرائیل نے دشمنوں کے ساتھ لڑنے سے انکار کر دیا تو اس بزدلی کی پاداش میں اس سرزمین میں ان کا داخلہ چالیس سال کے لیے موخر کر دیا گیا[۳]۔ یوشع بن نون علیہ السلام کے زمانے میں بنی اسرائیل شہر کو فتح کر کے اس میں داخل تو ہو گئے، لیکن اپنی ایمانی واخلاقی کمزوری کے باعث وہاں کی کافر قوموں کو پوری طرح نیست ونابود نہ کر سکے۔ ایک طویل عرصے کی پست ہمتی کے بعد سیدنا سموئیل علیہ السلام کے زمانے میں وہ ارض مقدسہ پر مکمل قبضہ کی غرض سے دوبارہ جہاد کے لیے آمادہ ہوئے اور طالوت اور حضرت داؤد کی قیادت میں انھوں نے فلستی قوم کے ساتھ جنگ کر کے ان کو مغلوب کر لیا[۴]۔

دوسری جانب یہ ایک تلخ حقیقت ہے کہ صہیونی تحریک کے دعووں کے جواب میں امت مسلمہ اب قریب قریب اجتماعی طور پر اس بنیادی حقیقت سے ہی انکار کا راستہ اختیار کر چکی ہے کہ یہود اس سرزمین پر کبھی جائز طور پر قابض ہوئے تھے اور اس کے ساتھ ان کی وابستگی اور اس میں دوبارہ آباد ہونے کی خواہش کو مذہبی یا تاریخی لحاظ سے کوئی جائز بنیاد حاصل ہے۔ یہودی ریاست کے قیام کے لیے صہیونی کوششوں کے جواب میں امت مسلمہ کا استدلال اگر معروضی حالات کی ناموافقت تک محدود رہتا اور یہ کہا جاتا کہ زمینی حقائق کی روشنی میں اس قسم کی کسی ریاست کا قیام موجودہ عرب آبادی کی حق تلفی اور خطے میں سیاسی خلفشار اور کشمکش پیدا کیے بغیر ممکن نہیں تو اس موقف میں مذہبی یا اخلاقی لحاظ سے کوئی قباحت نہیں تھی، لیکن استدلال یہاں تک محدود نہیں رہا، بلکہ مسئلے کا حل یہ ڈھونڈا گیا ہے کہ بنی اسرائیل کے ساتھ ارض مقدس کی وراثت کے خدائی وعدے کو ہی سرے سے لپیٹ دیا جائے اور یہ بتایا جائے کہ فلسطین تو اصل میں صدیوں سے عربوں کا

۲؎ المائدہ۵: ۲۰۔۲۱۔

۳؎ المائدہ۵: ۲۶۔

۴؎ البقرہ۲: ۲۴۶۔۲۵۱۔

ملک ہے، یہودی تو درمیان میں محض ایک محدود عرصے کے لیے غاصبانہ طور پر اس پر قابض ہوئے تھے، لیکن عربوں نے مزاحمت کر کے ان کو یہاں سے نکال باہر کیا، لہٰذا اس سرزمین پر کسی قسم کے تاریخی یا مذہبی حق کا یہودی دعویٰ ہی سرے سے بے بنیاد اور باطل ہے۔ عرب ممالک سرکاری سطح پر اس وقت یہی موقف اختیار کیے ہوئے ہیں۔ رابطہ عالم اسلامی کے سیکرٹری جنرل الدکتور عبداللہ بن صالح العبید نے اس کی ترجمانی یوں کی ہے:

''تاریخی دستاویزات کی رو سے القدس ایک خالص عربی شہر ہے جس کو تاریخ کے آغاز ہی سے نہایت اہمیت حاصل رہی ہے۔ اس کو کنعانیوں اور یبوسیوں نے آباد کیا تھا جو کہ عرب تھے۔...... قدیم تاریخ میں اگر القدس کو دوسری اقوام کے حملوں کا سامنا رہا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس کی ملکیت کا حق حملہ آوروں کو منتقل ہو گیا۔ یہ شہر قبل از اسلام تاریخ کے مختلف ادوار میں مختلف قوموں کی حرص وطمع کا نشانہ بنا رہا۔ اسرائیلی اس میں بارہویں صدی قبل مسیح میں داخل ہوئے۔ پھر ۵۸۶ ق م میں ایرانی اس پر حملہ آور ہوئے۔ ۳۳۲ میں اسکندر مقدونی نے اس پر قبضہ کر لیا جبکہ ۷۰ء میں یہ رومی عیسائیوں کے زیر تسلط آ گیا۔ لیکن اس کے عرب باسی ہر مرتبہ حملہ آوروں کو نکال باہر کرتے رہے تاکہ یہ شہر ایک خالص عربی شہر ہی رہے۔ ...... اس زمانے میں یہودیوں کا یہ دعویٰ کہ القدس ایک عبرانی شہر ہے، ان تاریخی دستاویزات کو نظر انداز کرنے پر مبنی ہے جو ثابت کرتی ہیں کہ القدس کا ایک شہر کے طور پر ظہور برونزی عہد کے آغاز میں ہوا، جب کنعانیوں نے اس کی تعمیر کی۔ اس سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ آثار قدیمہ کے انکشافات اور تاریخی مآخذ کے مطابق فلسطین میں عربوں کی تاریخ چھ ہزار سال پرانی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہاں عربوں کا وجود اسرائیلیوں کے حملے سے ۲۶۰۰ سال مقدم ہے۔ اس سے وہ تمام یہودی دعوے خاک میں مل جاتے ہیں جن کے مطابق القدس اور فلسطین یہود کی ملکیت ہیں حالاں کہ قدیم تاریخ میں القدس پر یہودیوں کی حکومت مسلسل ۷۰ سال سے زیادہ کبھی نہیں رہی۔'' (ہفت روزہ ''العالم الاسلامی''، ملف خاص، ۱۵ تا ۲۱ فروری ۱۹۹۹، ۳)

اس موقف کو بعض جید علمائے دین اور مفتیان شرع متین نے بھی پذیرائی بخشی ہے۔ دنیائے عرب

کے نام ور عالم الشیخ یوسف القرضاوی فرماتے ہیں:

''اگر ان تمام سالوں کو جمع کیا جائے جو یہودیوں نے حملے کرتے اور تباہی پھیلاتے ہوئے فلسطین میں گزارے تو اتنی مدت بھی نہیں بنے گی جتنی انگریز نے ہندوستان میں یا ہالینڈیوں نے انڈونیشیا میں گزاری۔ اگر اتنی مدت گزارنے پر کسی کو کسی سرزمین پر تاریخی حق حاصل ہو جاتا ہے تو انگریزوں اور ہالینڈیوں کو بھی اس قسم کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے۔ اور اگر غربت کی حالت میں ایک طویل عرصہ کسی علاقے میں گزارنے سے اس زمین پر ملکیت کا حق ثابت ہوتا ہے تو پھر یہودیوں کو چاہیے کہ وہ فلسطین کے بجائے، جس میں ابراہیم علیہ السلام اور ان کی اولاد نے تقریباً ۲۰۰ سال گزارے اور جہاں وہ دو افراد آئے تھے، لیکن ۷۰ افراد نکل کر گئے، مصر کی ملکیت کا مطالبہ کریں جس میں انھوں نے ۴۳۰ سال گزارے۔...... یہودیوں کا فلسطین پر تاریخی حق کا دعویٰ بالکل بکواس ہے۔ صحیفوں کی تصریح کے مطابق وہ یہاں محض اجنبیوں کی طرح رہے۔ تو کیا کسی پردیسی یا راہ گیر کو یہ حق ہے کہ وہ اس زمین پر جس نے اس کو ذرا پناہ دے دی یا اس درخت پر جس نے اس کو تھوڑی دیر سایہ فراہم کر دیا، اس وجہ سے ملکیت کا حق جتا دے کہ اس نے گھڑی کی گھڑی وہاں ستا لیا ہے؟'' (ہفت روزہ الدعوہ، الریاض، ۱۱ اپریل ۲۰۰۲، ۳۶)

''یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جس کے فیصلے عادلانہ ہوتے ہیں اور جس نے ظلم کو اپنے اوپر اور اپنے بندوں پر حرام قرار دیا ہے، کوئی سرزمین جس پر اس کے مالک جائز طریقے سے مسلسل قابض چلے آ رہے ہوں، ایک ایسے پردیسی گروہ کو عنایت کر دے جو وہاں باہر سے گھس آیا ہو؟ اللہ کا عدل وانصاف کہاں گیا؟ وہ تو انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے اور ظالموں کو پسند نہیں کرتا۔'' (ص ۳۹)

عالم اسلام کے اکابر واصاغر اہل علم کے بیانات اور تحریروں میں جا بجا اسی کی بازگشت سنائی دیتی ہے۔ ان میں سے مولانا مودودی ایک عجیب تضاد بیانی کے بھی شکار ہوئے ہیں۔ ارض موعودہ سے متعلق قرآن مجید کے نصوص کی تفسیر کرتے ہوئے تو، ظاہر ہے، وہ اس تاریخی حقیقت کو نظر انداز نہیں کر سکے، چنانچہ مثلاً سورۂ مائدہ کی آیت ۲۱ کے الفاظ 'اَلْاَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِیْ كَتَبَ

اللّٰہُ لَکُمۡ ، کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

''اس سے مراد فلسطین کی سرزمین ہے جو حضرت ابراہیم، حضرت اسحاق اور حضرت یعقوب کا مسکن رہ چکی تھی۔ بنی اسرائیل جب مصر سے نکل آئے تو اسی سرزمین کو اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے نامزد فرمایا اور حکم دیا کہ جا کر اسے فتح کرلو۔'' (تفہیم القرآن ۴۵۹/۱)

سورہ بقرہ کی آیت ۲۴۳ کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

''یہ لوگ بہت بڑی تعداد میں مصر سے نکلے تھے۔ دشت وبیاباں میں بے خانماں پھر رہے تھے۔ خود ایک ٹھکانے کے لیے بے تاب تھے۔ مگر جب اللہ کے ایما سے حضرت موسیٰ نے ان کو حکم دیا کہ ظالم کنعانیوں کو ارض فلسطین سے نکال دو اور اس علاقے کو فتح کرلو تو انھوں نے بزدلی دکھائی اور آگے بڑھنے سے انکار کردیا۔'' (۱۸۴/۱)

سورۂ بنی اسرائیل کی آیت ۵ کے تحت فرماتے ہیں:

''حضرت موسیٰ کی وفات کے بعد جب بنی اسرائیل فلسطین میں داخل ہوئے تو یہاں مختلف قومیں آباد تھیں۔ حتی، اموری، کنعانی، فرزی، حوی، یبوسی، فلستی وغیرہ۔ ان قوموں میں بدترین قسم کا شرک پایا جاتا تھا۔....... توراۃ میں حضرت موسیٰ کے ذریعہ سے بنی اسرائیل کو جو ہدایات دی گئی تھیں، ان میں صاف صاف کہہ دیا گیا تھا کہ تم ان قوموں کو ہلاک کر کے ان کے قبضے سے فلسطین کی سرزمین چھین لینا اور ان کے ساتھ رہنے بسنے اور ان کی اخلاقی واعتقادی خرابیوں میں مبتلا ہونے سے پرہیز کرنا۔'' (۵۹۶/۲)

لیکن صہیونی تحریک کے دعووں اور عزائم کی تردید کرتے وقت یہ نصوص ان کی نگاہ سے بالکل اوجھل ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

''بیت المقدس اور فلسطین کے متعلق آپ کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ تقریباً تیرہ سو برس قبل مسیح میں بنی اسرائیل اس علاقے میں داخل ہوئے تھے اور دو صدیوں کی مسلسل کشمکش کے بعد بالآخر اس پر قابض ہو گئے تھے۔ وہ اس سرزمین کے اصل باشندے نہیں تھے۔ قدیم باشندے دوسرے لوگ تھے جن کے قبائل اور اقوام کے نام خود بائبل میں تفصیل کے ساتھ بیان کیے گئے

ہیں اور بائیبل ہی کی تصریحات سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ بنی اسرائیل نے ان قوموں کا قتل عام کر کے اس سرزمین پر اسی طرح قبضہ کیا تھا جس طرح فرنگیوں نے سرخ ہندیوں (Red Indians) کو فنا کر کے امریکہ پر قبضہ کیا۔ ان کا دعویٰ یہ تھا کہ خدا نے یہ ملک ان کی میراث میں دے دیا ہے اس لیے انھیں حق پہنچتا ہے کہ اس کے اصل باشندوں کو بے دخل کر کے بلکہ ان کی نسل کو مٹا کر اس پر قابض ہو جائیں۔......

اس تاریخ سے یہ بات پوری طرح واضح ہے کہ:

۱۔ یہودی ابتداءً نسل کشی (Genocide) کے مرتکب ہو کر فلسطین پر زبردستی قابض ہوئے تھے۔

۲۔ شمالی فلسطین میں صرف چار پانچ سو برس تک وہ آباد رہے۔

۳۔ جنوبی فلسطین میں ان کے قیام کی مدت زیادہ سے زیادہ آٹھ نو سو برس رہی۔ اور

۴۔ عرب شمالی فلسطین میں ڈھائی ہزار سال سے اور جنوبی فلسطین میں تقریباً دو ہزار سال سے آباد چلے آ رہے ہیں۔

لیکن اس کے باوجود یہودیوں کا آج بھی یہ دعویٰ ہے کہ فلسطین ان کے باپ دادا کی میراث ہے جو خدا نے انھیں عطا فرمائی ہے اور انھیں حق پہنچتا ہے کہ اس میراث کو بزور حاصل کر کے اس علاقے کے قدیم باشندوں کو اسی طرح نکال باہر کریں اور خود ان کی جگہ بس جائیں، جس طرح تیرہ سو برس قبل مسیح میں انھوں نے کیا تھا۔'' (سانحہ مسجد اقصیٰ، ۳۔۵)

اب ذرا ملاحظہ کیجیے کہ صحف آسمانی کی تصریحات اور امت مسلمہ کے موقف کے مابین 'تفاوت رہ' کس قدر ہے:

۱۔ صحف آسمانی ارض فلسطین کو خدا کی طرف سے یہود کو عطا کردہ میراث قرار دیتے ہیں، جبکہ ہمارے اہل علم ان کو اس سرزمین میں پردیسی اور اجنبی کہتے اور اس میں ان کے قیام کو صدیوں اور سالوں کے پیمانوں سے ناپ کر اس حق کو خرافات قرار دیتے ہیں۔

۲۔ صحف آسمانی اس سرزمین پر قبضے کے لیے بنی اسرائیل کی جنگ کو 'قتال فی سبیل اللہ' قرار

دیتے ہیں جو بنی اسرائیل نے سیدنا موسیٰ، سیدنا یوشع اور سیدنا داؤد علیہم السلام جیسے جلیل القدر انبیا کی زیر قیادت کیا، جبکہ ہمارے اہل علم نے اس ساری جدوجہد کے لیے 'نسل کشی' کا عنوان تجویز کیا ہے۔

۳۔صحف آسمانی فلسطین کے سابق باسیوں یعنی کنعانیوں، فلستیوں اور دیگر اقوام کے وہاں سے اخراج کو ان کے جرائم کی پاداش اور فساد فی الارض کی سزا بتاتے ہیں، لیکن ہمارے اہل علم کے لیے یہ بات ناقابل فہم ہے کہ خدا ایک سرزمین میں جائز طور پر بسنے والی قوم کو نکال کر ایک اجنبی قوم کو وہاں آباد ہونے کا حق کیسے دے سکتا ہے۔

۲۔ہیکل سلیمانی کے وجود سے انکار

اس وقت امت مسلمہ کی نمائندگی کرنے والے مذہبی وسیاسی رہنماؤں، صحافیوں اور ماہرین تاریخ کی اکثریت سرے سے ہیکل سلیمانی کے وجود کو ہی تسلیم نہیں کرتی۔ اس کے نزدیک ہیکل کا وجود محض ایک افسانہ ہے جو یہود نے مسجد اقصیٰ پر قبضہ کرنے کے لیے گھڑ لیا ہے۔ یہ خیال نہ ہو کہ اس خیال کا اظہار سطحی قسم کے غیر معتبر لوگ محض اپنی نجی مجالس میں کر دیتے ہیں۔ نہیں، امر واقعہ یہ ہے کہ اس نقطۂ نظر کی وکالت اور ترجمانی کے فرائض مسلم دنیا کے چوٹی کے مذہبی اور سیاسی رہنما اعلیٰ ترین علمی اور ابلاغی سطحوں پر انجام دے رہے ہیں۔

عالم عرب کے معروف اسکالر ڈاکٹر یوسف القرضاوی فرماتے ہیں:

''اپنے تمام تر ترقی یافتہ سائنسی، تکنیکی اور انجینئرنگ کے ساز وسامان کے ساتھ وہ تیس سال سے تلاش کر رہے ہیں کہ مفروضہ ہیکل سلیمانی کا کوئی نشان ہی مل جائے، لیکن وہ اس میں ناکام ہیں۔ اس نام نہاد ہیکل سلیمانی کے وجود کا امکان ہی کہاں ہے؟''

(http://www.mkis.org/FatawasResults.asp?Id=2)

فلسطین کے موجودہ مفتی اعظم عکرمہ صبری صاحب نے ۱۷ جنوری ۲۰۰۱ کو جرمن اخبار ڈائی ویلٹ (Die Welt) کو انٹرویو دیتے ہوئے فرمایا:

''ماضی میں اس مقام پر یہودی ہیکل کے وجود کا کوئی معمولی سا بھی ثبوت موجود نہیں ہے۔ پورے شہر میں کوئی ایک پتھر بھی ایسا نہیں جو یہودی تاریخ پر دلالت کرتا ہو۔اس کے بالمقابل ہمارا حق بالکل واضح ہے۔ یہ مقام پندرہ صدیوں سے ہمارا ہے۔حتیٰ کہ جب صلیبیوں نے اسے فتح کیا تو بھی یہ اقصیٰ ہی رہا اور ہم نے جلد ہی اسے واپس لے لیا۔ یہودی تو یہ تک نہیں جانتے کہ ان کے ہیکل کا ٹھیک ٹھیک محل وقوع کیا تھا، اس لیے ہم اس مقام پر سطح زمین کے نیچے یا اس کے اوپر ان کا کوئی حق تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔''

جب ان سے کہا گیا کہ ماہرین آثار قدیمہ تو اس پر متفق ہیں کہ مغربی دیوار فی الحقیقت تباہ شدہ ہیکل ہی کی دیوار ہے تو انھوں نے جواباً فرمایا:

''دنیا کو دھوکا دینا یہودیوں کا خاص فن ہے، لیکن وہ ہمیں دھوکا نہیں دے سکتے۔مغربی دیوار کے ایک بھی پتھر کا یہودی تاریخ سے کوئی تعلق نہیں۔ یہودیوں کے اس دیوار پر حق جتانے کا مذہبی یا تاریخی طور پر کوئی جواز نہیں۔مجلس اقوام کی مقرر کردہ کمیٹی نے ۱۹۳۰ء میں یہودیوں کو یہاں دعا کرنے کی اجازت صرف ان کو مطمئن کرنے کے لیے دی، لیکن اس نے یہ ہرگز تسلیم نہیں کیا کہ اس دیوار پر ان کا کوئی حق ہے۔''

(http://www.cdn-friends-icej.ca/antiholo/mufti.html)

انھوں نے مزید فرمایا کہ:

''میں نے سنا ہے کہ تمھارا ہیکل نابلس یا غالباً بیت لحم میں تھا۔'' (Makor Rishon, May 22, 1998 - http://www.gamla.org.il/)

ریحو میں فلسطینی اتھارٹی کے ڈائریکٹر آف اسلامک وقف شیخ اسماعیل جمال فرماتے ہیں:

''اسرائیل کے لوگ اچھی طرح جانتے ہیں کہ الاقصیٰ کے نزدیک نہ ان کا کوئی ہیکل ہے اور نہ اس کے کوئی بچے کھچے آثار۔قرآن مجید کی رو سے بنی اسرائیل بیت لحم کے مغرب میں کسی جگہ مقیم تھے نہ کہ یروشلم میں۔'' (Jewish Sentinel, May 18, Chicago 1995 - http://www.gamla.org.il/)

فلسطینی رہنما یاسر عرفات نے ۲۰۰۰ء میں اسرائیلی وزیر اعظم ایہود باراک کے ساتھ مذاکرات کے دوران میں ہیکل سلیمانی کے وجود کو تسلیم کرنے سے صاف انکار کر دیا۔ فلسطینی اخبار 'الحیاۃ الجدیدۃ'، ۱۲ اگست ۲۰۰۰ کی رپورٹ کے مطابق انھوں نے کہا:

''میں ایک مذہبی آدمی ہوں اور میں اس کی اجازت نہیں دے سکتا کہ میرے ذکر میں یہ بات لکھی جائے کہ میں نے اس پہاڑی کے نیچے مفروضہ ہیکل کی موجودگی کو تسلیم کر لیا۔''

(http://www.la.utexas.edu/)

رابطۂ عالم اسلامی کی طرف سے ۱۷ ربیع الاول ۱۴۲۴ھ کو جاری کردہ ایک پریس ریلیز کے مطابق:

''رابطہ کے سیکرٹری جنرل الدکتور عبداللہ بن عبدالمحسن الترکی نے اس دعوے کو مسترد کیا ہے کہ مسجد اقصیٰ ہیکل سلیمانی کے کھنڈرات کے اوپر قائم ہے۔ انھوں نے واضح کیا کہ تاریخی دستاویزات اسرائیلیوں کے اس دعوے کے بطلان کو ثابت کرتی ہیں جس کا اعلان وہ مسجد کو گرا کر اس کی جگہ ہیکل کی تعمیر کے منصوبوں کی تکمیل کی غرض سے کرتے رہتے ہیں۔''

رابطۂ عالم اسلامی کے سرکاری بیانات اور عرب اخبارات وجرائد میں لکھنے والے کم وبیش تمام اصحاب قلم کی تحریروں میں ہیکل سلیمانی کا ذکر کرتے ہوئے بالعموم 'الھیکل المزعوم' (مفروضہ ہیکل) کے الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں۔ عرب میڈیا کے زیر اثر اب برصغیر کی صحافتی تحریروں میں بھی اس موقف کی بازگشت سنائی دینے لگی ہے، حتیٰ کہ دار العلوم دیوبند جیسے موقر علمی ادارے کے ترجمان ماہنامہ ''دار العلوم'' میں بھی اسی موقف کی ترجمانی کی گئی ہے۔[۵]

حقائق وواقعات کی رو سے یہ موقف اس قابل نہیں کہ اس علمی وتاریخی بحث میں اس سے تعرض بھی کیا جائے۔ قرآن وسنت کی تصریحات، مسلمہ تاریخی حقائق، یہود ونصاریٰ کی مذہبی روایات، مسلمانوں کے تاریخی لٹریچر اور مسلم محققین کی تصریحات کی روشنی میں نہ اس بات میں کسی شک وشبہ کی گنجایش ہے کہ مسجد اقصیٰ دراصل ہیکل سلیمانی ہی ہے، نہ اس دلیل میں کوئی وزن ہے

۵؎ اکتوبر ۲۰۰۲، ۴۵۔

کہ اثریاتی تحقیق کے نتیجے میں مسجد اقصیٰ کے نیچے ہیکل سلیمانی کے کوئی آثار دریافت نہیں ہو سکے اور نہ اس حسن ظن کے لیے کوئی قرینہ ہے کہ مذکورہ موقف کے وکلا شاید حقائق سے بے خبر ہیں یا کوئی غلط فہمی انھیں لاحق ہو گئی ہے۔ خود فلسطین کے مسلم رہنما اسرائیل کے وجود میں آنے اور بیت المقدس پر صہیونی قبضے سے قبل تک ان تاریخی حقائق کو تسلیم کرتے رہے ہیں اور انھیں جھٹلانے کی جسارت انھوں نے کبھی نہیں کی، چنانچہ یروشلم پوسٹ کے ۲۶ جنوری ۲۰۰۱ کے شمارے میں یروشلم کی سپریم مسلم کونسل کی ۱۹۳۰ء میں شائع کردہ ایک ٹورسٹ گائیڈ سے چند اقتباسات نقل کیے گئے ہیں جن میں سے دو حسب ذیل ہیں:

''یہ مقام دنیا کے قدیم ترین مقامات میں سے ہے۔ اس کے ہیکل سلیمانی ہونے میں اختلاف کی کوئی گنجایش نہیں اور جیسا کہ عالمی سطح پر مانا جاتا ہے، یہی وہ جگہ ہے جہاں حضرت داؤد نے خدا کے لیے ایک قربان گاہ بنائی اور سوختنی اور امن کی قربانیاں پیش کیں۔''

''سلیمان کے اصطبل'' کے بارے میں اس کتابچہ میں لکھا ہے:

''اس کمرے کی ابتدائی تاریخ کے بارے میں یقینی طور پر کچھ معلوم نہیں۔ غالباً اس کی تاریخ ہیکل سلیمانی کی تعمیر کے معاصر ہے . . . مورخ یوسفس کے مطابق ۷۰ عیسوی میں طیطس کی فتح یروشلم کے وقت یہ موجود تھے اور یہودیوں نے اسے پناہ گاہ کے طور پر استعمال کیا تھا۔''

(http://www.gamla.org.il/english/temple/post4.htm)

دسمبر ۱۹۳۰ء ہی میں برطانوی شاہی کمیشن کے سامنے دیوار گریہ کے حوالے سے مسلم نمائندوں نے جو بیان دیا، اس میں کہا گیا:

''جب محمد صلی اللہ علیہ وسلم یروشلم میں تشریف لائے تو قدیم ہیکل کے مقام کو، جو کہ پہلے ہی مسلمانوں کی عقیدت کا مرکز تھا، مسجد حرام کے مقابلے میں مسجد اقصیٰ کا نام دیا گیا۔ اس وقت مکہ کے لوگ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے دشمن تھے، چنانچہ یروشلم اور بالخصوص ہیکل کا احاطہ ایک مخصوص عرصے کے لیے مسلمانوں کا پہلا قبلہ قرار پایا۔''

(http://domino.un.org/unispal.nsf)

یہ نکتہ اب اہل علم کے لیے ایک کھلے سوال کی حیثیت رکھتا ہے کہ عالم عرب کا یہ کم وبیش

اجماعی موقف، جس کو متعدد اکابر علمائے دین ومفتیان شرع متین کی تائید ونصرت حاصل ہے اور جس کو مسلم اور عرب میڈیا تسلسل کے ساتھ دہرا رہا ہے، کتمان حق اور تکذیب آیات اللہ کے زمرے میں آتا ہے یا نہیں؟

۳۔ مسجد اقصیٰ اور 'حرم' کی اصطلاح

مسجد اقصیٰ کی فضیلت اور اس کے مقام ومرتبہ کے متعلق قرآن وحدیث میں متعدد بیانات موجود ہیں، لیکن مسجد اقصیٰ اور اس سے متعلق بعض مقامات کو مسلمانوں کے 'مقدس' مقامات ثابت کرنے اور عامۃ المسلمین میں اس حوالے سے جذباتی فضا پیدا کرنے کے لیے ذرائع ابلاغ کی سطح پر ایسے بہت سے تصورات کو بھی بلاتمیز فروغ دیا جا رہا ہے جو علمی لحاظ سے بالکل بے بنیاد ہیں اور اکابر اہل علم نے ان کی واضح طور پر تردید کی ہے۔ اس ضمن میں ایک تصور احاطۂ ہیکل کے ''حرم'' ہونے کا ہے۔ عرب دنیا کے اخبارات وجرائد بالالتزام مسجد اقصیٰ کا ذکر ''الحرم الشریف'' اور ''ثالث الحرمین'' کے القاب سے کرتے ہیں۔ ''حرم'' کا لفظ شریعت کی ایک خاص اصطلاح ہے جس کا مطلب ہے ایسا علاقہ جس کی حرمت وتقدس کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کے اندر بعض مخصوص پابندیاں عائد کر دی جائیں۔ مسجد اقصیٰ کا روئے زمین کی تیسری افضل ترین مسجد ہونا تو قابل اعتماد روایات سے ثابت ہے، لیکن اس کے ''حرم'' ہونے کا کوئی ثبوت قرآن وسنت میں موجود نہیں ہے۔ امام ابن تیمیہ اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> ''ان دو حرموں (مکہ اور مدینہ) کے سوا دنیا میں کوئی حرم نہیں ہے، نہ بیت المقدس اور نہ کوئی اور۔ ان کے علاوہ کسی جگہ کو حرم کہنا، جیسا کہ کئی جاہل لوگ حرم القدس اور حرم الخلیل کہتے ہیں، بالکل غلط ہے کیونکہ یہ دونوں یا ان کے علاوہ کوئی اور جگہ حرم نہیں ہے۔ اس بات پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے۔ وہ حرم جس کے حرم ہونے پر پوری امت کا اجماع ہے، وہ حرم مکہ ہے۔ رہا مدینہ تو جمہور علما کے نزدیک اس کا بھی ایک حرم ہے، جیسا کہ اس بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مشہور احادیث موجود ہیں۔'' (مجموع الفتاویٰ ۲۶/۱۱۷)

عبداللہ بن ہشام انصاری فرماتے ہیں:

''میں نے اس شہر (بیت المقدس) کے رہائشیوں میں سے بڑے بڑے لوگوں سے سنا ہے کہ وہ ''حرم قدس'' کا لفظ بولتے ہیں۔ وہ اس چیز کو حرام قرار دیتے ہیں جسے اللہ نے حلال کہا ہے اور ایسا کہہ کر وہ اللہ پر جھوٹ بولتے ہیں۔''

(تحصیل الانس لزائر القدس بحوالہ ''فضیلت بیت المقدس اور فلسطین وشام'' ۴۳)

سعودی عرب کی فتویٰ کمیٹی نے اپنے فتویٰ نمبر ۵۳۸۷ میں لکھا ہے:

''ہمارے علم میں کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے یہ پتا چلے کہ مسجد اقصیٰ بھی مسجد حرام اور مسجد نبوی کی طرح حرم ہے۔'' (فتاویٰ اللجنۃ الدائمہ ۶/۲۲۷ بحوالہ بالا)

۴۔ 'صخرہ' کے تقدس کی شرعی حیثیت

قبۃ الصخرہ ہیکل سلیمانی کی چٹان یعنی قربانی کے پتھر کے اوپر تعمیر کیا گیا ہے۔ اس پتھر کو یہود کے قبلہ کی حیثیت حاصل ہے، لیکن اسلامی روایات میں اس کے لیے کوئی خاص تقدس اور فضیلت ثابت نہیں۔ مستند تاریخی روایات کے مطابق سیدنا عمر جب مسجد اقصیٰ میں تشریف لائے تو انھوں نے نومسلم یہودی عالم کعب الاحبار سے پوچھا کہ ہمیں نماز کے لیے کون سی جگہ منتخب کرنی چاہیے؟ کعب نے کہا کہ اگر آپ صخرہ کے پیچھے نماز پڑھیں تو سارا بیت المقدس آپ کے سامنے ہوگا۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ اس طرح یہود کے قبلے کی تعظیم بھی ہو جائے گی۔ اس پر سیدنا عمر نے یہ کہہ کر ان کی تجویز مسترد کر دی کہ: 'ضاھیت الیھودیة' یعنی ''تمھارے ذہن پر ابھی تک یہودی اثرات موجود ہیں۔''[۶]

تاہم بعد میں ایک مخصوص فضا میں اموی خلیفہ عبدالملک بن مروان نے اس پتھر کے اوپر ایک نہایت شان دار قبہ تعمیر کرنے کا حکم دیا۔ عبدالملک کے اس اقدام کے پس منظر اور اس کے جذبہ محرکہ کے بارے میں مورخین مختلف الرائے ہیں۔ بعض مورخین کا کہنا یہ ہے کہ اس کا اصل

۶۔ مسند احمد بن حنبل، رقم ۲۶۱۔

مقصد، بعض سیاسی اغراض کے تحت، اہل شام کو کعبۃ اللہ کے متبادل ایک مذہبی مرکز فراہم کرنا تھا۔ ابن خلکان لکھتے ہیں:

''جب عبدالملک خلیفہ بنا تو اس نے ابن زبیر کی وجہ سے اہل شام کو حج کرنے سے روک دیا، کیونکہ ابن زبیر حج کی غرض سے مکہ مکرمہ آنے والے لوگوں سے اپنے لیے بیعت لیتے تھے۔ جب لوگوں کو حج سے روکا گیا تو انھوں نے بہت شور کیا۔ چنانچہ عبدالملک نے بیت المقدس میں صخرہ کے اوپر عمارت بنا دی اور لوگ عرفہ کے دن یہاں حاضر ہو کر وقوف کی رسم ادا کرنے لگے۔'' (وفیات الاعیان ۳/۷۲)

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

''صخرہ کے اوپر کوئی گنبد نہیں تھا اور نہ صحابہ میں سے عمال حکومت یا اہل علم اس کے پاس عبادت کا اہتمام کرتے تھے۔ حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت معاویہ، یزید اور اس کے بیٹے کے عہد حکومت میں یہ ننگا ہی رہا۔ پھر جب عبدالملک کے زمانے میں اس کے اور عبداللہ ابن زبیر کے مابین جنگ کا فتنہ برپا ہوا تو اس نے صخرہ پر ایک قبہ تعمیر کروا دیا۔ اس کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ لوگ جب حج کے لیے مکہ مکرمہ جاتے تھے تو ابن زبیر کے پاس جمع ہو جاتے تھے اور یا پھر حج کے بہانے سے ان کا قصد کرتے تھے، چنانچہ عبدالملک نے صخرہ پر گنبد بنا کر اور سردی گرمی میں اس پر غلاف چڑھا کر اس کی تعظیم کرنی شروع کر دی تا کہ لوگ کثرت سے بیت المقدس کی زیارت کے لیے آئیں اور ابن زبیر کا قصد کرنے سے ان کی توجہ ہٹ جائے۔ لوگ تو بادشاہوں کے دین پر ہوتے ہیں، چنانچہ اس وقت سے صخرہ اور بیت المقدس کی تعظیم کا وہ طریقہ رائج ہوا جس سے مسلمان اس سے قبل نا آشنا تھے۔'' (اقتضاء الصراط المستقیم، ۴۳۵)*

---

* جہاں تک صخرۂ بیت المقدس کے فی نفسہ تقدس اور اس کی حرمت وعظمت کا تعلق ہے تو یہ یقیناً ایک محترم اور مقدس پتھر ہے جس کی حرمت کو اسی طرح ملحوظ رکھا جانا چاہیے جیسا کہ پورے احاطہ ہیکل کی حرمت وتقدس کو۔ فقہا جہاں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے واضح ارشادات کی بنا پر رفع حاجت کے وقت مسجد حرام کی طرف رخ کر کے بیٹھنے کو ممنوع قرار دیتے ہیں، وہاں صخرہ کے استقبال واستدبار سے گریز کو بھی مستحب

جبکہ بعض دیگر مورخین کے مطابق اس کی وجہ یہ تھی کہ چونکہ شام کا علاقہ صدیوں سے مسیحی اکثریت کا علاقہ تھا اور یہاں جگہ جگہ ان کی نہایت خوب صورت کلیسائیں موجود تھیں جو فن تعمیر کا شاہکار تھیں، اس لیے اموی خلفا نے ان کے مقابلے میں مسلمانوں کی عظمت وشوکت اور فخر کے احساس کو تقویت دینے کے لیے اس علاقے میں نہایت شاندار مساجد تعمیر کروائیں۔ ولید نے دمشق میں جامع اموی تعمیر کی، جبکہ عبد الملک نے کلیسائے قمامہ کے عالی شان گنبد سے متاثر ہو کر صخرہ کے اوپر ایک نادر روزگار گنبد تعمیر کرا دیا[ے]۔

عبد الملک کے اس اقدام کی اغراض سیاسی ہوں یا مذہبی، اس کے تعمیر کردہ قبۃ الصخرہ کے تقدس اور فضیلت کے متعلق رفتہ رفتہ اوہام وخرافات (Myths) کا ایک مجموعہ وجود میں آ گیا جن کی تردید اکابر اہل علم مسلسل کرتے چلے آ رہے ہیں۔ عوام الناس میں پھیلے ہوئے ان بے بنیاد اوہام اور ان کے متعلق اہل علم کی آرا کو حافظ محمد اسحٰق زاہد نے ذیل کے اقتباس میں بہت خوبی کے

ہیں۔ (شوکانی، نیل الاوطار، ۸۷) اسی طرح 'تغلیظ الیمین بالمکان' یعنی قسم کو موکد بنانے کے لیے کسی مقدس مقام میں حلف لینے کے مسئلے میں بھی ان کے ہاں بیت اللہ اور مسجد نبوی کے ساتھ ساتھ صخرۂ بیت المقدس کا ذکر ملتا ہے۔ (سرخسی، المبسوط، ۱۱۹/۱۶۔ مرداوی، الانصاف، ۱۲/ ۱۲۲، ۱۲۳) تاہم اس ضمن میں دو باتیں ملحوظ رہنی چاہییں۔ ایک تو یہ کہ کسی چیز کی حرمت وتقدس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کی تولیت کے حقدار بھی لازماً مسلمان ہیں۔ دوسری یہ کہ مسلمانوں کے لیے صخرہ کی عظمت وحرمت محض اعتقادی اور اصولی نوعیت کی ہے۔ اس سے تجاوز کرتے ہوئے اس کی رسمی (Ritualistic) تعظیم کا کوئی طریقہ (مثلاً صخرہ کا طواف یا عبادت کی نیت سے اس کو چھونا یا اہتمام سے اس کے قریب نماز پڑھنا وغیرہ) صاحب شریعت سے کسی ثبوت کے بغیر اختیار نہیں کیا جا سکتا۔ امام ابن تیمیہ، جہاں تک ہم ان کی رائے پر غور کر سکے ہیں، اسی رسمی تعظیم کو بجا طور پر یہود کی مشابہت قرار دیتے ہیں۔ ہاں، اگر وہ اس کی اعتقادی اور اصولی حرمت کی بھی، فی الواقع، بالکلیہ نفی کرتے ہوں تو پھر، البتہ، ان کی رائے سے اختلاف کیا جا سکتا ہے۔

ے اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، مقالہ ''قبۃ الصخرہ''، ج ۱۶/۱، ص ۲۳۴۔

(http://www.islamic-awareness.org/History/Islam/Dome_Of_The_Rock/)

ساتھ جمع کر دیا ہے:

''یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ قبۃ الصخرہ کی الگ کوئی فضیلت نہیں ہے۔ اگر کوئی فضیلت ہے تو وہ محض اس کے مسجد اقصیٰ کے اندر واقع ہونے کی وجہ سے ہے۔ کچھ لوگوں نے اس کے متعلق بے بنیاد باتیں پھیلا رکھی ہیں، مثلاً یہ کہ:

۱۔ اس کے اوپر ایک موتی رات کے وقت سورج کی طرح چمکتا تھا، پھر بخت نصر نے اسے خراب کر دیا تھا۔

۲۔ یہ جنت کے پتھروں میں سے ایک ہے۔

۳۔ زمین کے تمام پانی اسی قبۃ الصخرۃ کے نیچے سے جاری ہوتے ہیں۔

۴۔ یہ قبہ فضا میں لٹکا ہوا ہے، زمین سے جڑا ہوا نہیں۔

۵۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قدموں اور فرشتوں کی انگلیوں کے نشانات ہیں۔

۶۔ یہ اللہ کا زمینی عرش ہے اور خطۂ زمین کے عین وسط میں واقع ہے۔

۷۔ اسی سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو معراج کے لیے آسمانوں کی طرف لے جایا گیا اور جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے تو یہ بھی اوپر اٹھ گیا تھا، لیکن جبریل علیہ السلام نے اسے ٹھہر جانے کا حکم دیا تو یہ ٹھہر گیا۔

۸۔ قبۃ الصخرہ کی مسجد اقصیٰ میں وہی فضیلت ہے جو کہ خانہ کعبہ میں جڑے ہوئے حجر اسود کی ہے۔

قبۃ الصخرہ کے بارے میں یہ اور اس طرح کی دیگر خرافات زبان زد عام ہیں، جن کا قطعاً کوئی ثبوت نہیں ہے۔ امام ابن القیم رحمہ اللہ صخرہ کے متعلق تمام احادیث کو جھوٹا قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

وکل حدیث فی الصخرۃ فھو کذب مفتری والقدم الذی فیھا کذب موضوع مما عملتہ ایدی المزورین الذین یروجون لھا لیکثر سواد الزائرین.

(المنار المنیف ۸۷)

''صخرہ کے متعلق تمام احادیث جھوٹی اور من گھڑت ہیں اور اس میں (آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے) قدموں کے جو نشانات بتائے جاتے ہیں، وہ بھی جھوٹے ہیں اور جھوٹے لوگوں کی طرف سے بنائے گئے ہیں، اور وہی انھیں مشہور بھی کرتے ہیں تاکہ زائرین کی تعداد میں اضافہ ہو۔''

اورعبداللہ بن ہشام انصاری رقم طراز ہیں:

قد بلغني ان قوما من الجهلاء يجتمعون يوم عرفة بالمسجد، وان منهم من يطوف بالصخرة، وانهم ينفرون عند غروب الشمس، وكل ذلك ضلال واضغاث احلام.	''میرے علم میں یہ بات آئی ہے کہ عرفہ کے روز کچھ جاہل لوگ مسجد اقصیٰ میں جمع ہوتے ہیں، اوران میں سے کچھ لوگ صخرہ کا طواف کرتے ہیں، اورغروب آفتاب کے وقت واپس چلے جاتے ہیں، حالاں کہ یہ محض گمراہی اور اڑتے پھرتے پراگندہ خیالات ہیں۔''
(تحصیل الانس لزائر القدس، ح: ۶۴)	

اور شیخ ناصرالدین الالبانی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

الفضيلة للمسجد الاقصى وليست للصخرة، وما ذكر فيها لا قيمة له من الناحية العلمية.	''فضیلت صرف مسجد اقصیٰ کی ہے، صخرہ کی نہیں۔ اوراس کے متعلق جو کچھ ذکر کیا جاتا ہے، اس کی علمی طور پر کوئی قیمت نہیں ہے۔''

اورسعودی عرب کی فتویٰ کمیٹی نے بھی لکھا ہے:

وليست صخرة بيت المقدس معلقة فى الفضاء وحولها هواء من جميع نواحيها بل لا تزال متصلة من جانب بالجبل التى هى جزء منه متماسكة معه.	''بیت المقدس کا صخرہ فضا میں لٹکا ہوا ہرگز نہیں کہ اس کے اردگرد چاروں طرف ہوا ہی ہو، بلکہ وہ چٹان کے ساتھ ملا ہوا ہے جس کا وہ ایک حصہ ہے۔''
(فتاوی اللجنۃ الدائمہ ۱/۲۶)	

(''فضیلت بیت المقدس اور فلسطین وشام'' ۵۴۔۵۶)

۵۔ دیوار براق کی حقیقت

مسجد اقصیٰ کی تاریخ کے تحت ہم بتا چکے ہیں کہ ۷۰ء میں ہیکل سلیمانی کی تباہی میں احاطۂ ہیکل کی صرف مغربی دیوار محفوظ رہ گئی تھی۔ اس مذہبی وتاریخی اہمیت کے پیش نظر اس دیوار کو یہود کے ہاں ایک مقدس ومتبرک مقام کی حیثیت حاصل ہوگئی اور اس کی زیارت کے لیے آنے اور اس کے پاس دعا ومناجات اور گریہ وزاری نے رفتہ رفتہ ان کے ہاں ایک مذہبی رسم کی حیثیت اختیار کر لی۔ یہ حقیقت تاریخی لحاظ سے بالکل مسلم ہے اور مسلمانوں کے ادوار حکومت میں بھی یہودیوں کے اس حق کو کبھی چیلنج نہیں کیا گیا۔ تاہم انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے آغاز میں فلسطین میں بڑھتے ہوئے صہیونی اثر ونفوذ کے باعث یہودیوں نے سابقہ روایت سے ہٹ کر دیوار گریہ کے پاس اپنے مذہبی معمولات میں اضافہ کرنے اور اس پر قانونی ملکیت کا حق جتانے کی کوشش کی تو مسلمانوں اور یہودیوں کے مابین تنازعات پیدا ہونے لگے۔[۸] ہم یہاں اس تنازع کے قانونی اور تاریخی پہلوؤں سے صرف نظر کرتے ہوئے محض اس دعوے کی اخلاقی حیثیت کو واضح کرنا چاہتے ہیں جس کو دہرانے میں مسلم میڈیا اور عرب سیاسی ومذہبی راہ نما یک زبان ہیں، یعنی یہ کہ مغربی دیوار دراصل وہ مقام ہے جس کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر اسرا کے موقع پر اپنی سواری کے جانور 'براق' کو باندھا تھا، اس لیے یہ مسلمانوں کا ایک مقدس مقام ہے نہ کہ یہود کا۔ مفتی اعظم فلسطین عکرمہ صبری نے اطالوی اخبار 'La Republica' کو انٹرویو دیتے ہوئے کہا:

> ''بات بالکل صاف ہے: دیوار گریہ یہودیوں کا مقدس مقام نہیں ہے، یہ تو مسجد کا اٹوٹ انگ ہے۔ ہم اس کو دیوار براق کہتے ہیں، جو اس گھوڑے کا نام ہے جس پر سوار ہو کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم یروشلم سے آسمان پر تشریف لے گئے۔''

(http://www.worldnetdaily.com/)

---

[۸] تفصیل کے لیے دیکھیے: برطانوی شاہی کمیشن کی رپورٹ، دسمبر ۱۹۳۰ء،
http://domino.un.org/unispal.nsf

'کل العرب' میں شائع ہونے والے ایک بیان میں انھوں نے کہا:

''دیوار براق کے کسی ایک پتھر کا بھی یہودیت سے کوئی تعلق نہیں۔ یہودیوں نے اس دیوار کے پاس انیسویں صدی میں دعا مانگنا شروع کی جب ان کے دلوں میں کئی آرزوئیں پروان چڑھنا شروع ہو گئی تھیں۔'' (http://www.gamla.org.il/)

وائس آف فلسطین پر نشر ہونے والی ایک تقریر میں یاسر عرفات نے کہا:

''اس دیوار کا نام مقدس دیوار براق ہے نہ کہ دیوار گریہ۔ ہم اس کو دیوار گریہ نہیں کہتے۔ ۱۹۲۹ء میں اس مسئلے پر ہونے والے ہنگاموں کے بعد شا کمیشن (Shaw Commission) نے قرار دیا کہ یہ مسلمانوں کی ایک مقدس دیوار ہے۔''

(http://www.worldnetdaily.com/)

دیوار گریہ کو 'دیوار براق' قرار دینے کا یہ دعویٰ بھی فلسطین کے مسلم راہنماؤں کی تازہ تاریخی اختراعات (Inventions) میں سے ایک ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے براق کو باندھنے کا ذکر واقعۂ اسرا کی روایات میں موجود ہے[9] لیکن اس جگہ کی تعیین کا نہ کوئی قرینہ ہے اور نہ مستند مسلم مورخین نے اس کی کوئی کوشش کی ہے[10]۔ خود عہد صحابہ میں اس ضمن میں اختلاف موجود تھا کہ رسول

---

[9] ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۳/ ۲-۲۴۔

[10] مقامات مقدسہ کی تاریخ کے اسرائیلی ماہر ڈاکٹر شموئیل برکووٹز کا دعویٰ ہے کہ گیارہویں صدی تک مسلم اہل علم کے مابین اس حوالے سے کوئی اتفاق رائے نہیں پایا جاتا تھا کہ پیغمبر اسلام نے براق کو کس جگہ باندھا تھا، بلکہ مختلف ممکنہ مقامات کے حق میں آرا موجود تھیں۔ بعد میں بعض علما اس نتیجے پر پہنچے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم احاطہ کی مشرقی دیوار کی طرف سے، جو کہ باب الرحمہ کے جنوب میں واقع ہے، ہیکل میں داخل ہوئے تھے۔ بعض دیگر اہل علم کا خیال تھا کہ آپ نے جنوبی دیوار کے باہر براق کو باندھا تھا۔ اس ضمن میں مغربی دیوار کا ذکر کوئی بھی صاحب علم نہیں کرتا۔ گیارہویں صدی میں یروشلم کے مسلم باسیوں اور جغرافیہ دانوں نے ہیکل کی جنوبی دیوار کے باہر ایک مقام کو، جو دوہرے گیٹ یا باب ہلدہ کے نام سے معروف ہے، براق باندھنے کی جگہ کے طور پر متعین کیا۔ سترہویں صدی میں بھی براق کو باندھنے کی جگہ جنوبی دیوار

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے براق کو باندھا بھی یا نہیں۔ سیدنا حذیفہ کی رائے یہ تھی کہ:

ویتحدثون انه ربطه لم؟ ایفر منه وانما سخره له عالم الغیب والشهادة. (ترمذی، رقم ۳۰۷۲)	”لوگ کہتے ہیں کہ آپ نے اس جانور کو باندھ دیا۔ کیوں؟ کیا وہ آپ کو چھوڑ کر بھاگ جاتا؟ حالاں کہ اسے تو عالم الغیب والشہادہ نے آپ کے لیے مسخر کیا تھا۔“

بہت بعد میں جب مسجد اقصیٰ کے حوالے سے طرح طرح کے اوہام وتخیلات رواج پانا شروع ہوئے تو اس تناظر میں اس کے مختلف مقامات کی تعیین اور ان کے بارے میں تقدس کے تصورات پیدا کرنے کی کوششیں کی گئیں۔ یہ سلسلہ تا حال جاری ہے اور دیوار گریہ کو 'دیوار براق' قرار دینے کی کوشش بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ بیسویں صدی سے قبل اس بنیاد پر اس دیوار کے تقدس کا کوئی تصور مسلمانوں کے ہاں نہیں پایا جاتا تھا کہ یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے براق کو باندھا تھا، بلکہ سولہویں صدی عیسوی کے عثمانی خلیفہ سلطان سلیم کے بارے میں ثابت ہے کہ بیت المقدس پر عثمانیوں کے قبضہ کے بعد جب وہ یہاں آئے تو ”دیوار گریہ“ ملبے اور کوڑے کرکٹ میں دبی ہوئی تھی اور اس کا کوئی نشان تک لوگوں کو معلوم نہ تھا۔ سلطان سلیم کو

کے باہر جنوب مشرقی کونے کے پاس سمجھی جاتی تھی جو مغربی دیوار کا جنوب مغربی کونہ بھی بنتا ہے۔ اس کونے اور دعائیہ پلازا کے مابین ۱۰۰ میٹر کا فاصلہ ہے۔ ڈاکٹر برکووٹز کا کہنا ہے کہ ۱۷ویں صدی سے ۲۰ ویں صدی تک کے مسلم لٹریچر میں انھیں براق کو باندھنے کی جگہ سے متعلق کسی بحث کا کوئی تذکرہ نہیں ملا۔ ان کا دعویٰ ہے کہ دیوار گریہ کو دیوار براق قرار دینے کا آغاز ۱۹۲۹ء کے ہنگاموں کے بعد ہوا جب یہودیوں نے اپنے ساتھ کرسیاں، میز، تورات کے طومار اور رسوم عبادت سے متعلق دوسری اشیا لانا شروع کر دیں اور مسلمانوں نے اس کو پہلے سے چلی آنے والی صورت حال سے تجاوز قرار دیتے ہوئے اس کی مزاحمت کی۔ اسی عرصے میں مغربی دیوار کے مشرقی کونے پر مسجد براق تعمیر کی گئی۔ مسلم وقف کی ۱۹۱۴، ۱۹۶۵ اور ۱۹۹۰ء میں شائع کردہ سرکاری گائیڈوں میں دیوار براق کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔

(http://www.likud.nl/press.html)

اتفاقاً اس کے وجود کا علم ہوا تو اس نے اس جگہ کو صاف کرا کے یہودیوں کو اس کی زیارت کی اجازت عطا کی[۱۱]۔

۱۹۳۰ء میں برطانوی شاہی کمیشن کے سامنے جب فریقین نے اپنا اپنا موقف پیش کیا تو دیوار براق کے حوالے سے یہودیوں نے یہ الزام عائد کیا کہ:

> ''ہیکل میں داخل ہونے کے لیے محمد نے کون سا راستہ اختیار کیا، اس کا تعین کبھی نہیں کیا جا سکا اور یہ صرف حالیہ زمانے کی بات ہے کہ مسلمانوں نے یہ مشہور کرنا شروع کر دیا ہے کہ پیغمبر یہاں سے گزرے تھے اور انھوں نے اپنے پروں والے خچر کو اس دیوار میں لوہے کے ایک حلقے کے ساتھ باندھ دیا تھا جو اب مسجد براق کا ایک حصہ ہے۔ نیز حالیہ سالوں تک مسلمان اس دیوار کو دیوار براق بھی نہیں کہتے تھے۔ مسلم اہل حل وعقد نے ۱۹۱۴ء میں حرم کی جو سرکاری گائیڈ شائع کی، اس میں اس دیوار کے کسی خاص تقدس کا کوئی ذکر نہیں ہے۔''

اس کے جواب میں مسلم نمائندے کوئی دلیل دینے کے بجائے صرف یہ دعویٰ دہرا کر رہ گئے کہ:

> ''اس دیوار اور اس کے سامنے موجود گزر گاہ کے تقدس کی بنیاد اس حقیقت پر ہے کہ سفر اسرا کے موقع پر پیغمبر اسلام کا پروں والا خچر 'براق' یہاں آیا تھا اور اس کو حرم کی مغربی دیوار کے ساتھ باندھا گیا تھا۔'' (http://domino.un.org/unispal.nsf)

آج ہمارے مابین اس بات کا تذکرہ تو عام ہے کہ یہود ایک مغضوب علیہ قوم ہیں اور ان کی ذلت ورسوائی ان پر خدا کی طرف سے مسلط کردہ ہے، لیکن ہم اس پر غور کرنے کی زحمت گوارا نہیں کرتے کہ ان پر اللہ کا غضب اسی طرح کے کتمان حق، مذہبی ونسلی تعصب اور تکذیب آیات اللہ کے نتیجے میں نازل ہوا تھا جس کا مظاہرہ آج بعض معاملات، خاص طور سے یہود سے متعلق معاملات، میں امت مسلمہ کر رہی ہے۔ جہاں تک اللہ کی رحمت اور اس کی ناراضی کے قانون کا تعلق ہے، قرآن مجید کی رو سے وہ امت مسلمہ کے لیے بھی وہی ہے جو بنی اسرائیل کے لیے تھا۔

۱۱۔ سید ابوالاعلیٰ مودودی، سانحہ مسجد اقصیٰ، ۶۔ Ernest L. Martin: *The Strange Story of the False Wailing Wall*, http://www.askelm.com/

’ولن تجد لسنة اللّٰه تبديلا‘۔ پھر کیا وجہ ہے کہ اس طرح کا غیر اخلاقی رویہ اختیار کرنے پر بنی اسرائیل پر تو اللہ تعالیٰ کی طرف ذلت ومسکنت مسلط کی جائے، لیکن امت مسلمہ کو بدستور عروج اور سرفرازی کے منصب پر فائز رکھا جائے؟

موجودہ حالات میں اس بحث کی ضرورت

زیرنظر باب میں ہم اس بحث کی عملی نوعیت واہمیت سے متعلق اس سوال کا جائزہ لیں گے کہ موجودہ حالات میں، جبکہ عالم اسلام بالعموم اور عالم عرب بالخصوص، یہود ونصاریٰ کی سیاسی ومعاشی چیرہ دستیوں کا شکار ہے اور فلسطینی قوم کی جدوجہد آزادی ایک بے حد نازک موڑ پر ہے، مسجد اقصیٰ کی تولیت کی بحث کو چھیڑنے کی ضرورت اور اس میں ایک ایسا نقطۂ نظر اختیار کرنے کا فائدہ کیا ہے جو، بظاہر نظر، امت مسلمہ کے مفادات کے صریح منافی ہے۔

اس سوال سے تعرض کرتے ہوئے پہلے تو اس غلط فہمی کا ازالہ ضروری معلوم ہوتا ہے جو بعض حضرات کے ذہن میں اس بحث کی افادیت کے حوالے سے پائی جاتی ہے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ احاطۂ ہیکل کی تولیت کی بحث ایک مردہ بحث ہے جس کا آج کے عملی حالات سے کوئی تعلق نہیں، لہٰذا اس پر زور قلم صرف کرنا ایک بے کار مشغلہ ہے[1]۔ ہمارے خیال میں یہ رائے معاصر عالمی مسائل اور حالات سے بالکل بے خبری کی دلیل ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ بحث پوری طرح سے ایک زندہ بحث ہے اور اسے اگر اس وقت دنیا کا سب سے بڑا مذہبی تنازع قرار دیا جائے تو اس میں کوئی مبالغہ نہیں ہوگا۔ یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ صدیوں کے سکوت کے بعد صہیونی تحریک کی

---

[1] ماہنامہ الشریعہ، جنوری رفروری ۲۰۰۴، ص ۸۶

بالواسطہ یا بلاواسطہ مساعی کے نتیجے میں یہودیوں کے ہاں ہیکل کی تعمیر کا سوال پوری شدت کے ساتھ کھڑا ہو گیا ہے۔ اس سے قبل اس کی حیثیت ایک نظری اعتقاد کی تھی، لیکن قیام اسرائیل اور بیت المقدس پر اسرائیلی قبضے کے بعد اس نے ایک عملی مسئلے کا روپ دھار لیا ہے اور یہودی مذہبی حلقوں میں ہیکل کے محل وقوع کی تعیین، اس کی تعمیر کے نقشے، مذہبی وفقہی شرائط اور ممکنہ حکمت عملی پر زور وشور سے بحثیں جاری ہیں[۲]۔ یہود کے مذہبی حلقوں میں ہیکل کی تعمیر نو پر اصولی اختلاف تو نہ پہلے تھا اور نہ آج ہے، البتہ بعض مذہبی شرائط اور معروضی حالات کے تناظر میں یہ حلقے باہم مختلف الرائے ہیں:

۱۔ قدامت پسند یہودی حلقوں کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ تیسرے ہیکل کی تعمیر صرف مسیح کے ہاتھوں ہوگی، اس سے قبل صرف دعا اور انتظار کیا جا سکتا ہے۔ نیز چونکہ سرخ بچھڑے کی غیر موجودگی میں اس وقت یہودی قوم رسمی طور پر ناپاکی کی حالت میں ہے، اس لیے ہیکل کے اصل مقام پر ان کا داخلہ ممنوع ہے۔ اور چونکہ ہیکل کے اصل مقام کی متعین نشان دہی سر دست نہیں کی جا سکتی، اس لیے احتیاطاً پورے احاطۂ ہیکل میں کسی بھی یہودی کا داخلہ جائز نہیں۔

۲۔ اس کے برعکس بعض انتہا پسند حلقوں کی رائے یہ ہے کہ ہیکل کی تعمیر فوری طور پر روبہ عمل لائی جانی چاہیے، ورنہ کم از کم احاطۂ ہیکل کو یہودیوں کے تصرف میں ضرور دے دیا جانا چاہیے۔

۳۔ یہودیوں کے مذہبی طبقات کا ایک بڑا حصہ اس بات کا قائل ہے کہ ہیکل کی فوری تعمیر کی شرائط تو پوری نہیں ہوتیں، لیکن اس وقت تک یہودیوں کو اس میں دعا اور عبادت کرنے کی اجازت ہونی چاہیے۔ اسرائیل کی ۵۰ فی صد سے زائد رائے عامہ اس نقطۂ نظر کے حق میں ہے اور اسرائیلی عدالتیں متعدد مواقع پر یہودی عبادت گزاروں کو احاطۂ ہیکل میں داخل ہونے اور وہاں دعا کرنے کا حق دے چکی ہیں[۳]۔

۲۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: سید سلمان حسینی ندوی، 'ہزارۂ سوم کی قیامت صغریٰ'، ص ۴۴ تا ۷۷۔

۳۔ Yoel Cohen, "The Political Role of the Israeli Chief Rabbinate in the Temple Mount Question", *Jewish Political Studies Review*,

اس تفصیل سے واضح ہے کہ احاطہ ہیکل کے ساتھ یہودی قوم کا مذہبی تعلق پوری شدت کے ساتھ قائم ہے۔ تیسرے ہیکل کی تعمیر کی مخالفت کا اظہار اگر ہوتا ہے تو یہودیوں کے مذہب بیزار طبقات اور سیکولر پریس کی جانب سے ہوتا ہے جن کی رائے میں یہ اقدام نہ صرف سنگین سیاسی نتائج کا حامل ہوگا جس سے عرب دنیا اور اسرائیل کے مابین اختلافات کی خلیج مزید بڑھنے کا حقیقی خطرہ موجود ہے، بلکہ وہ قربانی کی مختلف رسوم کو زمانۂ قدیم کی یادگار قرار دیتے ہوئے جدید دور میں انھیں رجعت پسندی اور 'primitivism' کا مظہر قرار دیتے ہیں۔ جہاں تک مذہبی لوگوں کا تعلق ہے تو تیسرے ہیکل کی تعمیر ان کے اعتقاد کا جز و لاینفک ہے۔ ان میں باہمی اختلاف یہ نہیں کہ ہیکل تعمیر ہوگا یا نہیں، بلکہ یہ ہے کہ کیا فی الفور ہیکل کی تعمیر کے لیے مذہبی شرائط پائی جاتی ہیں یا نہیں اور کیا معروضی سیاسی حالات اس کے لیے سازگار ہیں یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ اس سے اصل مسئلہ حل نہیں ہوتا اور نزاع بدستور باقی رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ باوجودیکہ اسرائیلی حکومتیں عالم اسلام کے دباؤ کی وجہ سے داخلی طور پر اس مطالبے کی حوصلہ شکنی کرتی رہی ہیں کہ احاطۂ ہیکل کو یہودیوں کے تصرف میں دے دیا جائے، لیکن اسرائیلی رائے عامہ اور مذہبی حلقوں کے دباؤ پر ۲۰۰۰ء میں کیمپ ڈیوڈ مذاکرات میں جب بیت المقدس اور اس کے مقامات مقدسہ کی حتمی پوزیشن (Final Status) کا سوال زیر بحث آیا تو اسرائیلی وفد کی جانب سے یہ مطالبہ پورے اصرار کے ساتھ سامنے آیا کہ احاطۂ ہیکل کا زیرزمین حصہ یہودیوں کے زیر تصرف دے دیا جائے اور اس کے ایک کونے میں یہودیوں کے لیے ایک عبادت گاہ قائم کرنے کی اجازت دی جائے[۴]۔ ابھی کچھ عرصہ قبل اسرائیلی وزیر اعظم ایریل شیرون نے ہیکل کی تعمیر کا جو اعلان کیا، اس کا محرک بھی اسرائیلی رائے عامہ کے اسی عنصر کی سیاسی حمایت کا حصول تھا۔

اس وضاحت کے بعد اب ہم اصل سوال کا جائزہ لیں گے، یعنی یہ کہ اس بحث کو ان نازک حالات میں چھیڑنے کی آخر ضرورت کیا ہے؟ ہماری معروضات اس ضمن میں حسب ذیل ہیں:

Vol. 11:1-2, Spring 1999 (www.jcpa.org)

http://www.la.utexas.edu/ [۴]

۱۔ ہمارے نزدیک اس معاملے میں سب سے نازک سوال امت مسلمہ کی اخلاقی پوزیشن کا ہے۔ باب چہارم میں ہم امت مسلمہ کے حالیہ نقطۂ نظر کے اخلاقی مضمرات کو واضح کرتے ہوئے یہ گزارش کر چکے ہیں کہ امت مسلمہ کے سیاسی اور معاشرتی وجود کی بامقصد بقا کے لیے سب سے پہلے اس کے اخلاقی وجود کا تحفظ ضروری ہے۔ اگر امت کسی معاملے میں اجتماعی طور پر ایک غیر اخلاقی رویہ اختیار کیے ہوئے ہے تو ظاہر ہے کہ یہ ایک نہایت سنگین صورت حال ہے جس کی اصلاح کی کوشش باقی تمام کوششوں سے بڑھ کر ہونی چاہیے۔ کسی قوم کو داخلی احتساب پر آمادہ کرنا ویسے بھی کوئی آسان کام نہیں، لیکن اس کے ساتھ جب اجتماعی نفسیات میں یہ غرہ بھی ہو کہ ہم تو خدا کی آخری شریعت کے حامل اور افضل الرسل کی امت ہیں، جبکہ ہمارا مخالف گروہ ایک مغضوب و ملعون گروہ ہے تو عدل وانصاف اور غیر جانب داری کی دعوت، فی الواقع، کوئی آسانی سے ہضم ہونے والی چیز نہیں رہ جاتی۔ اس کا اندازہ، زیر بحث مسئلے میں، اس بات سے کیا جا سکتا ہے کہ امت مسلمہ کے مختلف علمی حلقوں میں سے کسی بھی جانب سے عالم عرب کے اس موقف کی تردید آج تک سامنے نہیں آئی، جس کی رو سے مسلمانوں کے زیر تصرف 'الحرم الشریف' کا سیدنا سلیمان علیہ السلام کے تعمیر کردہ 'ہیکل' سے، جس کا ذکر قرآن مجید نے 'المسجد الاقصیٰ' کے نام سے کیا ہے، کوئی تعلق نہیں اور 'مزعومہ ہیکل' ماضی میں کبھی بھی اس احاطے کے اندر کسی جگہ واقع نہیں تھا۔ یہ دعویٰ تاریخی و مذہبی مسلمات کی کھلم کھلا تکذیب پر مبنی ہے، اور اگر امت مسلمہ کے 'مفادات' کے پیش نظر اس سے بھی 'غض بصر' کیا جا سکتا ہے تو پھر ہمیں نہیں معلوم کہ اس کے بعد 'اخلاقی حس' کا کون سا درجہ باقی رہ جاتا ہے جسے اپیل کرنے کی کوشش کی جائے۔

۲۔ مسجد اقصیٰ کی تولیت کا معاملہ محض ایک مذہبی اور اخلاقی معاملہ نہیں، اس کا مسئلۂ فلسطین کے سیاسی پہلو کے ساتھ بھی نہایت گہرا عملی تعلق ہے۔ قیام اسرائیل ان بے شمار جغرافیائی اور سیاسی تبدیلیوں میں سے ایک ہے جو عالم اسلام کے طول وعرض میں یورپی طاقتوں کے غلبہ واستیلا کے نتیجے میں ظہور پذیر ہوئیں۔ یہ تبدیلیاں معمولی نوعیت کی نہیں تھیں۔ انھوں نے عالم اسلام کے

پورے سیاسی نقشے کو تلپٹ کر کے رکھ دیا۔ اس غلبے کے نتیجے میں عالم اسلام، جس کا بیش تر حصہ وقت کی دو عظیم سلطنتوں یعنی خلافت عثمانیہ اور مغلیہ سلطنت کے زیر سایہ سیاسی لحاظ سے متحد تھا، ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا۔ ان میں سے سلطنت مغلیہ کے بیش تر رقبے پر اس وقت ایک بہت بڑی غیر مسلم ریاست قائم ہے، جبکہ سلطنت عثمانیہ کے زیادہ تر یورپی مقبوضات 'عالم اسلام' سے نکل کر غیر مسلم دنیا کا حصہ بن چکے ہیں۔ وسطی ایشیا کا مسلم اکثریت پر مشتمل خطہ عرصۂ دراز تک ایک غیر مسلم سپر پاور کا حصہ بنا رہا۔ خود باقی ماندہ عالم اسلام میں لسانی، نسلی، مذہبی، سماجی اور معاشی بنیادوں پر کثیر الجہات تبدیلیوں کا جو غیر مختتم سلسلہ شروع ہوا، وہ اس پر مستزاد ہے۔ اس سے کئی صدیاں قبل یورپ کی انھی طاقتوں کے ہاتھوں اندلس کی عظیم الشان مسلم سلطنت کی تباہی کا زخم ہم سہہ چکے ہیں۔

سیاسی ومعاشی مغلوبیت کا یہ مظہر دراصل قاضی تقدیر کی مقرر کردہ وہ سزا ہے جو جرم ضعیفی کی مرتکب ہر قوم کو، بلا استثنا، اس دنیا میں مل کر رہتی ہے۔ یہ سزا جب نافذ ہوتی ہے تو کسی قوم کے لیے عظمت رفتہ کے خوابوں میں جینا ممکن نہیں رہتا۔ کوئی قوم اگر اس کے بعد ماضی میں جینا چاہتی ہے تو وہ اپنی سزا کی مدت میں محض اضافہ ہی کرتی ہے۔ اس کے بعد فیصلوں اور حکمت عملی کی درست بنیاد کی حیثیت معروضی حقائق کو حاصل ہو جاتی ہے نہ کہ خواہشات، امنگوں اور ماضی کے تاریخی حقائق کو۔ چنانچہ سیاست اور جغرافیہ میں رونما ہونے والی مذکورہ تمام تبدیلیوں کو، جو ظاہر ہے کہ یورپی طاقتوں کی جانب سے قانونی اور اخلاقی قدروں کی پامالی ہی کے نتیجے میں رونما ہوئی تھیں، عالم اسلام نے 'معروضی حقائق' کی منطق کی رو سے قبول کر لیا اور آج وہ کسی قسم کے موثر بہ ماضی مطالبات اور قانونی ونظری سوالات اٹھائے بغیر وضع موجود (Status-quo) ہی کے تناظر میں ان سب طاقتوں کے ساتھ معاملہ کر رہا ہے۔

فلسطین کا معاملہ بھی معروضی حالات کے اس جبر سے مستثنیٰ نہیں، اور صہیونیت سے قطع نظر کر لیجیے تو عرب ممالک اسی خطے میں زمینی حقائق کے ادراک کا عملی ثبوت بھی دے چکے ہیں، چنانچہ دوسری جنگ عظیم میں عربوں نے ترکوں کے اقتدار سے نجات حاصل کرنے کے لیے اس شرط پر

برطانوی حکومت کا ساتھ دیا تھا کہ جنگ کے اختتام پر ترکی کے تمام عرب مقبوضات کو ایک یا ایک سے زائد آزاد اور خود مختار عرب مملکتوں کی حیثیت دے دی جائے گی۔ تاہم برطانوی حکومت نے فرانس کے ساتھ اپنے ایک خفیہ معاہدہ (Sykes-Picot Agreement) کے تحت، جس سے عربوں کو قصداً بے خبر رکھا گیا تھا[۵]، جنگ کے اختتام پر فلسطین کا کنٹرول خود سنبھال لیا اور ۱۹۲۰ء میں لیگ آف نیشنز نے فلسطین کو باقاعدہ برطانوی انتداب کے سپرد کر دیا۔ برطانوی حکومت کی اس دوغلی پالیسی کے باوجود اس کے بعد ۱۹۴۸ء تک برطانوی انتداب ہی کو قانونی اتھارٹی تسلیم کرتے ہوئے خطے کے تمام عرب ملک اس کے ساتھ معاملات کرتے رہے۔ سلطنت برطانیہ کے ساتھ کیے جانے والے قانونی وسیاسی معاہدوں کی پاس داری کا حال یہ تھا کہ ۱۹۳۸ء میں جب حکومت برطانیہ کی طرف سے ایک خفیہ رپورٹ کی بنیاد پر، جس میں بتایا گیا تھا کہ سعودی حکومت فلسطین کے انقلاب پسندوں کے ساتھ مالی تعاون کرنے کے علاوہ یورپ سے اسلحہ خرید کر انھیں مہیا کر رہی ہے، سعودی حکمران شاہ عبد العزیز سے جواب طلبی کی گئی تو انھوں نے اس کا جواب دیتے ہوئے لکھا:

> ''ہمارے مابین ایک سچی دوستی اور مشترک مفادات کے حوالے سے کئی معاہدات موجود ہیں۔ ہمیں اس کا پورا یقین ہے کہ عربوں کے موجودہ اور مستقبل کے مفادات کو محفوظ بنانے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ وہ ہمیشہ کے لیے برطانیہ کے ساتھ دوستی اختیار کر لیں۔ اگر اہل فلسطین میری بات مانتے تو برطانیہ سے اپنے مطالبات تسلیم کرانے کے لیے پر امن ذرائع کو ہی واحد حکمت عملی کے طور پر اختیار کرتے۔ حکومت برطانیہ کے علم میں اس بات کا آنا ضروری ہے کہ فلسطینی انقلاب کے لیے ہماری مدد کے حصول کی بہت سی کوششیں کی گئیں، لیکن یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم کوئی ایسا اقدام کریں جس سے ہمارے اور برطانیہ کے مابین معاہدوں کی خلاف ورزی ہوتی ہو۔'' (جبران شامیہ: 'آل سعود، ماضیہم و مستقبلہم'، ص ۲۱۲)

---

۵ مفتی عبد القیوم قادری، تاریخ نجد وحجاز، ص ۳۵۹، ۳۶۰ بحوالہ ''دی سیکرٹ لارنس آف عریبیہ''، از فلپ نائٹلی / کولن سمپسن۔

جہاں تک معروضی حقائق کا تعلق ہے تو وہ صہیونی ریاست کے معاملے میں دنیا کے کسی بھی دوسرے سیاسی معاملے سے بڑھ کر واضح اور نمایاں ہیں۔ عربوں کے مقابلے میں یہودیوں کی ذہنی، تعلیمی، معاشی، سیاسی اور تدبیری فوقیت مسلم اور اپنے مشن کے ساتھ ان کی جذباتی وابستگی اور اس کے حصول کے لیے جانی و مالی قربانی کا جذبہ عدیم المثال ہے۔ اس کے ساتھ انھیں برطانیہ، روس اور امریکہ جیسی عالمی طاقتوں کی پشت پناہی بھی آغاز ہی سے واضح طور پر حاصل رہی ہے۔ یورپ میں صدیوں تک یہودی جس مذہبی اور معاشرتی ایذارسانی (Persecution) کا نشانہ بنے رہے، اس کی بنا پر ہمدردی کی ایک عمومی فضا مغربی دنیا میں ان کے لیے پائی جاتی ہے اور اپنی غیر معمولی تدبیری کوششوں سے انھوں نے عالمی آئینی اداروں سے بھی ریاست اسرائیل کو فی نفسہ ایک جائز اور قانونی ریاست تسلیم کرا رکھا ہے۔ ریاست اسرائیل دنیا کے نقشے پر ان گوناگوں عوامل کے نتیجے میں، عربوں کی تمام تر مزاحمت کے باوجود، ظہور پذیر ہوئی اور جب تک ان عوامل میں کوئی تبدیلی نہیں آتی، اس کا وجود باقی رہے گا۔ ان حالات میں صہیونی ریاست کے عملاً قائم ہو جانے کے بعد اسی حکمت عملی کو اپنائے بغیر کوئی چارہ نہیں تھا جسے عالم اسلام کے طول و عرض بلکہ خود فلسطین میں حالات کے جبر کے تحت اختیار کیا گیا۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ معروضیت اور عملیت پسندی کا یہ رویہ قیام اسرائیل کے حوالے سے یکسر غائب ہے۔ عرب ممالک اور عوام ایک عرصے تک تو طاقت کے توازن میں فرق کو ہی سمجھنے میں ناکام رہے، چنانچہ قیام اسرائیل کے بعد مسلسل ربع صدی تک اسرائیل کے ساتھ عسکری مخاصمت کے راستے پر چل کر ہر جنگ میں پہلے سے زیادہ رقبے سے ہاتھ دھونے اور لاکھوں فلسطینیوں کو گھر سے بے گھر کرانے کی پالیسی اختیار کی گئی۔ پھر جب نصف صدی کے تجربات اردگرد کے عرب ملکوں اور فلسطین کی سیاسی قیادت کو زمینی حقائق سے کچھ آشنا کر دینے میں کامیاب ہوئے تو جہادی تنظیمیں اپنے خودکش حملوں کے ساتھ یہ بتانے کے لیے آن موجود ہوئیں کہ انھیں منزل سے نہیں، صرف سفر سے غرض ہے۔ اس حکمت عملی کے نتیجے میں فلسطینی قوم اپنے کسی ہدف کو پانے میں تو کامیاب نہیں ہو سکی، البتہ اس کے مسائل و مشکلات میں ہر

گزرنے والے مرحلے کے ساتھ اضافہ ہوتا جا رہا ہے۔

اب اگر اسرائیل کے حوالے سے عرب دنیا کی اس جذباتی اور غیر حقیقت پسندانہ حکمت عملی کے نفسیاتی اسباب تلاش کیجیے تو 'مسجد اقصیٰ' کا معاملہ ان میں سرفہرست ہوگا۔ یہ حکمت عملی جس نفسیاتی فضا میں اختیار کی گئی، اس کی تشکیل میں اس تصور کا کردار غیر معمولی ہے کہ مسجد اقصیٰ صرف اور صرف مسلمانوں کی مقدس عبادت گاہ ہے اور اس خطے میں یہودیوں کے سیاسی اقتدار کو تسلیم کر لینے کے بعد اس عبادت گاہ سے ان کو دور رکھنا ممکن نہیں رہے گا۔ اسرائیل کو تسلیم کرنے کی حرمت کے فتوے کی بنیاد بھی اصلاً اسی مسئلے پر ہے۔ یہی مسئلہ عرب اور مسلم دنیا میں اس مذہبی جذباتیت کے فروغ کا سبب ہے جس کی بنیاد پر صدام اور ناصر جیسے قوم پرست اور سیکولر ڈکٹیٹروں کو صلاح الدین ایوبی جیسے عالی مرتبت جرنیل کے ساتھ تشبیہ دینا گوارا کیا گیا۔ امت مسلمہ کی یہی وہ 'دکھتی رگ' ہے جس کو چھیڑ کر ایریل شیرون جیسے امن دشمن یہودی اپنے سیاسی مفادات کی خاطر فلسطینی اتھارٹی اور اسرائیل کے مابین جاری امن مذاکرات کے سارے عمل کو برباد کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ اور آج بھی اس خطے میں پائدار امن کے قیام میں جو مسائل بنیادی رکاوٹ کی حیثیت رکھتے ہیں، ان میں یروشلم اور اس کے مقامات مقدسہ کی تولیت کا مسئلہ سرفہرست ہے۔ معروضی حالات کا ادراک کرنے کی صلاحیت پر یہ جذباتی مسئلہ کس درجے میں اثر انداز ہوا ہے، اس کا اندازہ کرنا ہو تو مولانا مودودی کا تجویز کردہ یہ ''سیدھا اور صاف حل'' ملاحظہ فرمالیجیے:

> ''یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہیے کہ اصل مسئلہ محض مسجد اقصیٰ کی حفاظت کا نہیں ہے۔ مسجد اقصیٰ محفوظ نہیں ہو سکتی جب تک بیت المقدس یہودیوں کے قبضے میں ہے۔ اور خود بیت المقدس بھی محفوظ نہیں ہو سکتا جب تک فلسطین پر یہودی قابض ہیں۔ اصل مسئلہ فلسطین کو یہودیوں کے غاصبانہ تسلط سے آزاد کرانے کا ہے۔ اور اس کا سیدھا اور صاف حل یہ ہے کہ اعلان بالفر سے پہلے جو یہودی فلسطین میں آباد تھے، صرف وہی وہاں رہنے کا حق رکھتے ہیں، باقی جتنے یہودی ۱۹۱۷ء کے بعد سے اب تک وہاں باہر سے آئے اور لائے گئے ہیں، انھیں واپس جانا چاہیے۔'' (سانحہ مسجد اقصیٰ، ۱۹، ۲۰)

اسرائیل کے حوالے سے اس خاص امتیازی رویے کا جواز ثابت کرنے کے لیے پیش کی جانے والی دوسری توجیہات (Justifications)، مثلاً صہیونی حکما کے نام نہاد پروٹوکولز یا عظیم تر اسرائیل کا منصوبہ، زیادہ تر زیب داستاں کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اور بالفرض ان چیزوں کی کوئی واقعی حقیقت ہو بھی تو وہ اسرائیل کے ساتھ سیاسی سطح پر معاملہ کرنے میں مانع نہیں، کیونکہ اسرائیل اس مفروضہ ریاست کے قیام کے لیے اندھا دھند پیش قدمی کرنے کی پوزیشن میں بہر حال نہیں ہے، چنانچہ وہ اس مفروضۂ عظیم تر ریاست کے بعض علاقوں پر قابض ہونے کے بعد عالمی سیاسی دباؤ اور عملی مصلحتوں کے پیش نظر صحراے سینا مصر کو اور بعض مقبوضہ علاقے لبنان کو واپس کر چکا ہے، گولان کی پہاڑیاں بعض تحفظات کے ساتھ شام کو واپس کرنے کے لیے تیار ہے اور مغربی کنارے اور غزہ کی پٹی میں آزاد فلسطینی ریاست کے قیام پر نہ صرف اصولی آمادگی ظاہر کر چکا ہے بلکہ غزہ سے اسرائیلی فوجوں کا انخلا مکمل ہونے کے بعد مغربی کنارے کے بعض حصوں سے یہودی آبادیوں (Settlements) کو ختم کرنے کی طرف پیش رفت کر رہا ہے۔ خود عرب دنیا اسرائیل کے مبینہ توسیع پسندانہ عزائم کے باوجود عملاً اسرائیل کے ساتھ پر امن تعلقات کے قیام کی ضرورت کا احساس کر چکی ہے۔ مصر اور اردن کب سے اس کے وجود کو جائز تسلیم کر چکے ہیں۔ سعودی عرب، لبنان اور شام ہم سایہ عرب ملکوں کے مقبوضہ علاقوں کی واپسی اور فلسطینیوں کی آزاد ریاست کے قیام کی شرط پر اسرائیل کو تسلیم کرنے کا عندیہ ظاہر کر چکے ہیں۔[٦] فلسطین کی سیاسی

---

٦ سعودی وزیر خارجہ سعود الفیصل نے سعودی عرب کے مجوزہ امن منصوبے کی معنویت کو واضح کرتے ہوئے کہا کہ ''نئی اور اہم بات یہ ہے کہ اب اسرائیل دفعۃً واحدۃً (in one shot) پورے عالم عرب کے ساتھ پر امن تعلقات قائم کر سکتا ہے۔'' ان سے پوچھا گیا کہ کیا عالم عرب اسرائیل کو تسلیم کرنے کے لیے فی الواقع تیار ہے تو انھوں نے کہا: ''اگر وہ جنگ کا راستہ چھوڑ دیتے ہیں تو ہم بالکل تیار ہیں۔ ایسا کیوں نہیں ہو سکتا؟ یہودیوں سے ہماری کیا دشمنی ہے؟ وہ بھی ہماری دنیا کا ایک حصہ ہیں۔'' پوچھا گیا کہ یہ تصور کرنا کچھ مشکل سا نہیں ہے کہ ریاض میں اسرائیلی سفارت خانہ قائم ہو؟ تو انھوں نے کہا: ''اگر سعودی عرب میں اسرائیلی اور اسرائیل میں سعودی سفارت خانہ قائم ہو تو دو ملکوں کے مابین تعلقات کی صورت میں یہ تو ہوتا ہی ہے۔'' (Weekly *Time*, April 8, 2002, p. 32)

لیڈرشپ عسکریت کا راستہ ترک کر کے گزشتہ ایک دہائی سے اسرائیلی حکومتوں کے ساتھ مذاکرات اور معاہدوں کا ڈول ڈالے ہوئے ہے۔ اور تو اور، حماس کے ذمہ دار راہنما متعدد مواقع پر یہ اعلان کر چکے ہیں کہ اسرائیل اگر مغربی کنارے اور غزہ کی پٹی میں فلسطینیوں کی آزاد ریاست کو تسلیم کر لے تو حماس قیام امن کے عمل میں تعاون کرے گی۔ روزنامہ جنگ لاہور میں ۲۷ جنوری ۲۰۰۴ کو شائع ہونے والی خبر کے مطابق:

> ''حماس کے سرکردہ رہنما عبدالعزیز رانتیسی نے اپنی خفیہ کمین گاہ سے ٹیلی فونک انٹرویو میں کہا کہ اگر اسرائیل ۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ کے بعد قبضے میں لیے گئے فلسطینی علاقے خالی کر دے تو حماس دس سالہ جنگ بندی پر تیار ہے۔ تنظیم نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ چونکہ موجودہ صورت حال میں ہم اپنی سرزمین کے پورے علاقے کو آزاد نہیں کرا سکتے لہٰذا فی الحال ہم مغربی کنارے، جس میں یروشلم اور غزہ کی پٹی بھی شامل ہو، پر مشتمل فلسطینی ریاست قبول کر لیں گے اور اسرائیل کے مقبوضہ فلسطینی علاقوں سے انخلا اور فلسطینی ریاست کے قیام کی صورت میں فائر بندی قبول کر لیں گے۔ حماس کے رہنما نے بتایا کہ اس پیش کش کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ حماس اسرائیل کے وجود کو تسلیم کر لے گی یا اس سے اسرائیل فلسطینی جھگڑا ختم ہو جائے گا۔''

گویا 'بعد از خرابی بسیار' تمام متعلقہ فریق ان زمینی حقائق کو تسلیم کرنے اور ان کی بنیاد پر اسرائیل کے ساتھ معاملہ کرنے پر آمادہ ہو چکے ہیں جن کے واقعی ادراک سے، دیگر بہت سے عوامل کے ساتھ ساتھ، احاطۂ ہیکل کے بارے میں یہ تصور بھی نفسیاتی طور پر مانع ہے کہ یہودی اس پر کسی قسم کا کوئی حق نہیں رکھتے۔ اب اگر یہ تصور کوئی شرعی اور دینی بنیاد نہیں رکھتا تو کیا یہ ضروری نہیں ہو جاتا کہ معاملہ کی اصل حقیقت لوگوں کے سامنے لائی جائے اور ان بے بنیاد تصورات کی اصلاح کی کوشش کی جائے جو معروضی حقائق کو تسلیم کرنے اور کوئی نتیجہ رخی (Result-oriented) حکمت عملی اختیار کرنے کے حوالے سے امت مسلمہ، بالخصوص عالم عرب کو یکسو نہیں ہونے دے رہے؟

۳۔ اس مسئلے کا ایک تیسرا پہلو بھی ہے جو ہمارے لیے اس بحث کو ان نازک حالات میں

چھیڑنے کا محرک بنا ہے۔ امت مسلمہ کی منصبی ذمہ داری، جیسا کہ اس بحث کے آغاز میں تفصیل سے بیان ہوا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت میں اقوام عالم تک دین ابراہیمی کا ابلاغ ہے۔ جہاں تک جزیرۂ عرب اور اس کے گردونواح کے علاقوں کا تعلق ہے، یہ ذمہ داری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ نے 'اتمام حجت' کے درجے میں انجام دی۔ اس اتمام حجت میں دو عوامل تو تکوینی لحاظ سے عالم اسباب میں، معاون بنے: ایک یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جزیرۂ عرب کے جن اہل کتاب کو اپنی دعوت کا مخاطب بنایا، وہ سرزمین عرب کے اندر مقیم ہونے کی وجہ سے اپنے مذہبی صحائف کی پیش گوئیوں اور سینہ بہ سینہ چلی آنے والی روایات سے پوری طرح واقف اور ان کی بنیاد پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے منتظر تھے۔ دوسرے یہ کہ انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد رسالت اور اس کے مختلف مراحل کو بتامہا اپنی آنکھوں سے دیکھنے کا موقع ملا اور غلبۂ اسلام کا جو وعدہ اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر سے کیا تھا، اس کی تکمیل خود ان کے سامنے ہوئی۔ ان تکوینی عوامل کے علاوہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کی راہنمائی میں تدبیری لحاظ سے بھی ایسی حکمت عملی اختیار فرمائی کہ اہل کتاب میں مسلمانوں کے ساتھ قرب و اشتراک کا احساس پیدا ہو اور انبیاے بنی اسرائیل اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کے مابین اتحاد اور یگانگت کے پہلو اجاگر ہو جائیں۔ چنانچہ:

o آپ نے اپنی دعوت کے لیے مشترک اساس ملت ابراہیمی کو قرار دیا اور اہل کتاب کے سامنے یہ بات مختلف پہلوؤں سے نمایاں کی کہ آپ کسی نئے دین کے داعی نہیں، بلکہ دین ابراہیمی کی انھی تعلیمات کے احیا کے لیے تشریف لائے ہیں جو اہل کتاب اور اہل اسلام کے لیے مشترک طور پر ماخذ و مصدر کی حیثیت رکھتی ہیں[۷]۔

o مسلمانوں کو یہ تعلیم دی گئی کہ وہ اہل کتاب کو اپنی دعوت کا مخاطب بنانے میں حکمت اور موعظہ حسنہ سے کام لیں اور اگر کہیں بحث مباحثہ کی ضرورت پیش آ جائے تو تہذیب اور شایستگی کا

۷۔ آل عمران ۳: ۶۴۔ العنکبوت ۲۹: ۴۶۔

دامن ہاتھ سے نہ چھوڑیں[۸]۔

o اسی ضمن میں انھیں یہ ہدایت بھی دی گئی کہ وہ اہل کتاب کی علمی و مذہبی خیانتوں سے محض ضرورت کی حد تک تعرض کریں اور اس کو مجادلہ ومباحثہ کا مستقل موضوع بنا کر ایک نفسیاتی وذہنی بعد پیدا کرنے کے بجائے ان کی اس قسم کی باتوں سے درگزر اور اعراض سے کام لیں[۹]۔

o مسلمانوں کو اس بات کی تلقین کی گئی کہ وہ اہل کتاب اور مشرکین کی طرف سے پراپیگنڈا، بے ہودہ اعتراضات، گستاخی و بے ادبی اور زبانی اذیت کی دیگر ناگوار صورتوں کو حتی الامکان صبر اور تقویٰ کے ساتھ برداشت کریں[۱۰]۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی دعوتی حکمت عملی کے تحت یہود کے ناقابل برداشت حد تک گستاخانہ رویے پر بھی عام طور پر صبر واعراض اور عفو ودرگزر ہی سے کام لیا[۱۱]۔

اس کے ساتھ ساتھ آپ نے مذہبی، سیاسی اور معاشرتی حوالوں سے اہل کتاب کے ساتھ موافقت وموانست اور دعوت ومکالمہ پر مبنی ایک نہایت پرامن، مثبت اور موافقانہ فضا قائم کی، جس کی ایک جھلک ذیل کے چند واقعات میں دیکھی جا سکتی ہے:

o مکی عہد نبوت میں جب روم کے مسیحیوں اور فارس کے مجوسیوں کے مابین جنگ میں رومیوں کو شکست ہوئی تو مسلمان بہت غمگین ہوئے۔ رومیوں کے ساتھ اس ہمدردی کو قرآن مجید نے بنظر استحسان دیکھا اور مسلمانوں کی تسلی کے لیے یہ وعدہ فرمایا کہ عنقریب رومیوں کو ایرانیوں پر غلبہ حاصل ہوگا اور اس دن مسلمانوں کو خوشی حاصل ہوگی[۱۲]۔

o ہجرت کے بعد ایک مخصوص عرصے تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہود کی تالیف قلب کے

۸۔ النحل، ۱۲۵۔ العنکبوت، ۴۶۔

۹۔ المائدہ، ۱۳۔

۱۰۔ البقرہ، ۱۰۴۔ آل عمران، ۱۸۶۔

۱۱۔ بخاری، رقم ۲۶۱۷، ۶۹۲۶۔ ترمذی، رقم ۱۲۱۳۔

۱۲۔ الروم: ۱۔۵۔

لیے ان کے قبلہ یعنی بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز ادا کرتے رہے[۱۳]۔

o فرعون کی غلامی سے بنی اسرائیل کے نجات پانے کی خوشی میں مدینہ منورہ کے یہود محرم کی دس تاریخ کو روزہ رکھا کرتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی موافقت میں عاشورا کا روزہ رکھنا شروع کر دیا اور مسلمانوں کو بھی اس کا حکم دیا[۱۴]۔

o ایک انصاری نے یہ جملہ زبان سے ادا کرنے پر ایک یہودی کو تھپڑ مار دیا کہ: والذی اصطفی موسی علی البشر (اس اللہ کی قسم جس نے موسیٰ علیہ السلام کو تمام انسانوں پر فضیلت عطا کی ہے) اور کہا کہ تم موسیٰ علیہ السلام کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی افضل قرار دیتے ہو؟ یہودی شکایت لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا۔ آپ اس کی شکایت سن کر انصاری سے شدید ناراض ہوئے اور یہود کے مذہبی جذبات کی رعایت سے صحابہ کو اس بات سے منع فرما دیا کہ وہ ان کے سامنے انبیا میں سے بعض کو بعض سے افضل قرار دیں[۱۵]۔

o ۹ ہجری میں نجران کے عیسائیوں کا ایک وفد مدینہ منورہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ نے انھیں مسجد نبوی میں ٹھہرایا۔ جب عصر کی نماز کا وقت آیا اور انھوں نے نماز پڑھنی چاہی تو صحابہ نے ان کو روک دیا، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انھیں نماز پڑھنے دو۔ چنانچہ انھوں نے مسجد نبوی ہی میں مشرق کی سمت میں اپنے قبلے کی طرف رخ کر کے نماز ادا کی[۱۶]۔

o ایک شخص کا جنازہ گزرا تو آپ اس کے احترام میں کھڑے ہو گئے۔ کہا گیا کہ یہ تو ایک یہودی کا جنازہ ہے، تو فرمایا: کیا وہ انسان نہیں ہے[۱۷]؟

۱۳؎ البقرہ: ۱۴۳۔

۱۴؎ بخاری، رقم ۲۰۰۴۔

۱۵؎ بخاری، رقم ۳۴۰۸۔

۱۶؎ ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ، ۱۰۸/۴۔

۱۷؎ بخاری، رقم ۱۳۱۲۔

o رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ نے ان کے ساتھ معاشرتی اور قانونی معاملات میں ہر موقع پر عدل وانصاف کا رویہ اختیار فرمایا جس کی شہادت ایک موقع پر خود یہود نے یوں دی کہ: 'ھذا الحق وبہ تقوم السماء والارض' ''یہی وہ حق اور انصاف ہے جس کے سہارے زمین اور آسمان قائم ہیں[۱۸]۔''

o جن معاملات میں آپ کو کوئی واضح ہدایت نہیں ملی ہوتی تھی، ان میں آپ اہل کتاب کے قوانین اور طریقوں کے مطابق فیصلہ فرمایا کرتے تھے[۱۹]۔

o لباس اور وضع قطع سے متعلق امور میں بھی آپ مشرکین کے مقابلے میں اہل کتاب کے طریقے کی موافقت کو پسند فرماتے تھے[۲۰]۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ان تدبیری کوششوں کی وجہ سے اہل کتاب کو تعصّبات اور نفسیاتی الجھنوں سے صاف ماحول میں پوری ذہنی آزادی کے ساتھ آپ کی دعوت کو سمجھنے کا موقع ملا اور آپ کے دعوائے نبوت کی حقانیت ان پر پوری طرح واضح ہوگئی، چنانچہ وہ اس بات کو تسلیم کرتے تھے کہ آپ اللہ کے رسول ہیں[۲۱]، البتہ وہ آپ کو صرف بنی اسماعیل کا نبی قرار دیتے ہوئے خود کو آپ پر ایمان لانے کے حکم سے مستثنیٰ قرار دیتے تھے[۲۲]۔ یہ اعتقاد عہد نبوی اور عہد صحابہ کے اہل کتاب تک محدود نہیں تھا، بلکہ ان علاقوں میں آبادان کی آیندہ نسلیں بھی بالعموم اسی کی قائل رہیں[۲۳]۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس دعوتی حکمت عملی کی اتباع، جس کے نتیجے میں دعوت حق کے

۱۸؎ ابوداؤد، رقم ۳۴۱۰۔

۱۹؎ مسلم، رقم ۴۴۴۰۔ طحاوی، شرح معانی الآثار، ۳۱۵/۱۔

۲۰؎ بخاری، رقم ۵۹۱۷۔

۲۱؎ البقرہ: ۷۶۔

۲۲؎ البقرہ: ۹۱۔

۲۳؎ سرخسی، شرح السیر الکبیر، ۱۵۱/۱، ۱۵۲۔ ابو اللیث السمرقندی، فتاویٰ النوازل، ص ۲۰۸۔ ابن تیمیہ، مجموع الفتاویٰ، ۶۲۶/۲۸۔

مذکورہ نتائج حاصل ہوئے، زمان ومکان کی تبدیلیوں سے قطع نظر امت مسلمہ کے لیے ہر ماحول اور ہر زمانے میں ضروری ہے۔ اس کے بغیر نہ شہادت حق کی ذمہ داری ادا کی جا سکتی ہے اور نہ دعوت و تبلیغ سے ان نتائج کے حاصل ہونے کی کوئی توقع ہی کی جا سکتی ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کو اپنے زمانے میں حاصل ہوئے۔ لیکن اسے ایک بدقسمتی ہی کہا جا سکتا ہے کہ مغربی یورپ اور اس کے زیر اثر دوسرے علاقوں کے باشندوں تک اسلام کی دعوت پہنچانے کا عمل اس طرح کے موافق اور سازگار ماحول میں شروع نہ کیا جا سکا۔ اس خطے کی مسیحی طاقتوں سے مسلمانوں کا پہلا واسطہ صلیبی جنگوں میں پڑا اور ایک صدی پر محیط ان خون ریز جنگوں کی تلخ یادیں صدیوں کے لیے فریقین کے ذہنوں پر نقش ہو گئیں۔ یورپ کے عوام کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اسلام اور مسلمانوں کی جو بھیانک اور مسخ شدہ تصویر قرون وسطیٰ میں پیش کی جاتی رہی، اس کے پس منظر میں جہالت، تعصب، جذبۂ تحقیق کے فقدان اور عدم رواداری کے ساتھ ساتھ صلیبی جنگوں کی پیدا کردہ نفسیاتی فضا بھی پوری طرح کارفرما تھی۔ یہ تاریخ کا ایک جبر تھا، تاہم اس کا ازالہ تاریخ کے ایک دوسرے جبر کے ذریعے سے ممکن ہوا۔ علم وفکر پر اہل مذہب کی عائد کردہ غیر فطری پابندیوں سے جب اہل مغرب کا پیمانہ لبریز ہو گیا تو انھوں نے مذہب کو ایک جوا قرار دے کر اس کو اپنے کندھوں سے اتار پھینکا۔ ریاست کی طرف سے ایک مخصوص مذہب کو اختیار کرنے کی پابندی کا خاتمہ کر دیا گیا اور اپنی رائے اور ضمیر کے مطابق کسی بھی مذہب کو اختیار کرنے کا حق ہر فرد کا بنیادی انسانی حق قرار پایا۔ آج مغرب اپنے تاریخی تجربات کی روشنی میں جس اخلاقی قدر کو سب سے زیادہ اہمیت دیتا ہے اور جس پر وہ گویا 'ایمان' لائے ہوئے ہے، وہ یہی مذہبی آزادی، رواداری اور باہمی احترام کی قدر ہے۔ یورپ میں مذہب اور ریاست کی علیحدگی کم از کم اس حوالے سے اپنے اندر خیر کا ایک نمایاں پہلو رکھتی ہے کہ اس نے مذہب اور ریاست، دونوں کو ایک دوسرے کی مجبوریوں سے چھٹکارا دلا دیا۔ ریاست، کلیسا کے مذہبی تعصّبات سے بلند ہو کر لوگوں کی فلاح و بہبود پر توجہ دینے کے قابل ہوئی، اور اہل مذہب کی چشم تنگ انسانی زندگی کے

بلندتر آدرشوں اور وسیع تر مقاصد کے ادراک کے لیے وا ہوگئی ۔مستثنیات سے صرف نظر کر لیجیے تو آج یورپ میں مذہب اور ریاست، دونوں اس بنیادی قدر پر متفق ہیں۔اس ضمن میں کاتھولک کلیسا کا انقلاب حال خاص طور پر قابل توجہ ہے۔اس کی جانب سے مسلمانوں کے ساتھ گزشتہ صدیوں میں روا رکھا جانے والا رویہ بھی سامنے رکھیے اور وٹیکن کی مجلس دوم (۱۹۶۲۔۱۹۶۵ء) کا یہ اعلان بھی ملاحظہ فرمائیے:

''کلیسیا اہل اسلام کو بھی عزت کی نظر سے دیکھتی ہے۔یہ تو اس واحد خدا کی تعظیم کرتے ہیں جو انسان سے ہم کلام ہوا۔یہ اسے واجب الحی اور واجب الوجود، رحمان ورحیم، قادر مطلق، آسمان اور زمین کا خالق تسلیم کرتے ہیں اور دیانت داری کے ساتھ اس کے وہ احکام عمل میں لاتے ہیں جو محض بشری فہم وادراک سے بالکل باہر ہیں۔اس بات میں یہ حضرت ابراہیم کی سی اطاعت پیش کرتے ہیں جس سے اہل اسلام اپنے ایمان کے مطابق تعلق رکھتے ہیں۔اہل اسلام اگرچہ خداوند یسوع کی الوہیت سے منکر ہیں تاہم اسے نبی کا درجہ دیتے ہیں۔وہ یسوع کی کنواری ماں کا بھی احترام کرتے ہیں اور اکثر عقیدت مندانہ طور پر اسے یاد کرتے ہیں۔ان باتوں کے علاوہ وہ یوم قضا کے بھی منتظر ہیں جب خدا تمام بنی نوع انسان کو مردوں سے زندہ کر کے ان کے کاموں کے مطابق جزا دے گا۔آخر کار یہ بھی قابل ذکر بات ہے کہ وہ اخلاقی زندگی کی قدر کرتے ہیں اور خصوصاً نماز، زکوۃ اور روزوں سے خدا کی پرستش کرتے ہیں۔ چونکہ گزشتہ صدیوں کے دوران میں مسیحیوں اور مسلمانوں کے درمیان جنگ وجدل اور عداوت برپا ہوتی رہی، اس لیے یہ مقدس مجلس سب کو یہ ترغیب دیتی ہے کہ ماضی کو بھول کر مخلصانہ طور پر ایک دوسرے کی بات کو سمجھنے کی کوشش کریں اور کل بنی آدم کے فائدے کے لیے معاشرتی انصاف، اخلاقی بھلائی، سلامتی اور آزادی کو محفوظ رکھیں اور ترقی دیں۔''

(ویٹی کن مجلس دوم، مترجم حمید ہنری ۵۶۲)

صلیبی جنگوں کی تلخ یادوں کو مغرب کی نفسیات سے مٹانے اور اسلام کی اصل دعوت کو ایک کھلے اور آزاد ماحول میں اہل مغرب تک پہنچانے کے حوالے سے یہ انقلاب حال یقیناً ایک 'خوش

قسمتی' قرار پاتا، لیکن بدقسمتی یہاں اس طرح آڑے آئی کہ جب تعصب اور جہالت کے خلاف خود یورپ نے بغاوت کا علم بلند کیا اور اس میں ادیان و مذاہب سمیت انسانی علم کے دائرے میں آنے والی ہر چیز کی آزادانہ تحقیق کا جذبہ پیدا ہوا تو مسلمان یورپی طاقتوں کے ہاتھوں اپنی سیاسی اور معاشی مغلوبیت کے غم میں مبتلا ہو کر اپنے دعوتی کردار سے غافل ہو چکے تھے۔ چنانچہ یورپ کے ذہنی اور فکری انقلاب نے دعوت اسلام کے حوالے سے جو امکانات پیدا کیے، مسلمان ان کو کسی بھی قابل ذکر درجے میں استعمال نہ کر سکے۔ یہ فضا اسلام کی دعوت کے فروغ کے لیے جس قدر ضروری اور مفید تھی، مسلمانوں نے اتنا ہی اس کی ناقدری کا ثبوت دیا۔ اور اب تو سیاسی اور معاشی محرومیوں کا احساس اتنا غالب آ چکا ہے کہ ہماری حکمت عملی میں نہ 'دعوت اسلام' کو کوئی مقام حاصل ہے اور نہ اپنے اقدامات اور پالیسیوں کا ہم اس زاویے سے جائزہ لینے کی کوئی ضرورت محسوس کرتے ہیں کہ اسلام کی دعوت پر وہ کس طرح سے اثر انداز ہو رہے ہیں۔ مغربی دنیا علمی، فکری اور سماجی سطح پر مذہبی رواداری کے حوالے سے جس قدر حساس ہوتی جا رہی ہے، مسلمانوں کی طرف سے اس قدر کی پامالی داخلی اور خارجی، دونوں دائروں میں اتنی ہی شدت کے ساتھ سامنے آ رہی ہے۔ حقیقت چاہے کچھ ہو، لیکن آج لگتا یہ ہے کہ مذہبی رواداری اصل میں مغرب کی قدر ہے، اس لیے کہ مسلمان عالمی سطح پر اپنے دین کا تعارف جس صورت میں پیش کر رہے ہیں، ورلڈ ٹریڈ سنٹر کی تباہی، یہودی اور مسیحی عبادت گاہوں پر خودکش حملے، ہیکل سلیمانی کے بارے میں تاریخی مسلمات کی تکذیب اور نہایت کمزور دلائل کی بنیاد پر یہودیوں کے تاریخی و مذہبی حق کی نفی اس کے نمایاں مظاہر ہیں۔

تھا جو ناخوب، بتدریج وہی خوب ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر

اس صورت حال کا تجزیہ تاریخی تناظر میں جو بھی کیا جائے اور اس کا ذمہ دار جن اسباب و عوامل کو بھی ٹھہرایا جائے، یہ بات طے شدہ ہے کہ اسلام کو اپنی اصل صورت میں مغربی اقوام تک

پہنچانے کی ذمہ داری ان نفسیاتی اور ذہنی رکاوٹوں کو دور کیے بغیر پوری نہیں کی جا سکتی جن کو کھڑا کرنے میں خود ہماری کوتاہ نظری کا حصہ کم نہیں ہے۔ یہ اقوام مسیحیت کی پیروکار ہیں جو صدیوں سے دنیا کا سب سے بڑا مذہب چلا آ رہا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک پیش گوئی کے مطابق قیامت کے برپا ہونے کے وقت بھی اسے یہی حیثیت حاصل ہوگی[۲۴]۔ گویا مغرب کی یہ مسیحی اقوام دعوت اسلام کا سب سے بڑا ہدف ہیں اور ان تک اس پیغام کو پہنچانے کے لیے مذہبی اساسات میں اشتراک کو اجاگر کرنا اور امن و بھائی چارے کی فضا کا قیام آج بھی دعوت اسلام کی سب سے بڑی ضرورت ہے۔ اس تناظر میں دیکھیے تو احاطۂ ہیکل کے تنازع کا ایک منصفانہ اور معقول حل مسلمانوں کے بارے میں پائے جانے والے تشدد، جارحیت اور عدم رواداری کے منفی تاثر کے ازالے اور دعوت اسلام کے حوالے سے مثبت اور سازگار فضا کی تشکیل میں غیر معمولی کردار ادا کر سکتا ہے۔ اگر امت مسلمہ کی قیادت سطحی جذباتیت سے بالاتر ہو کر اپنی بصیرت اور فراست کو بروئے کار لاتے ہوئے دنیا کا یہ سنگین ترین مذہبی تنازع حل کر سکے تو دعوت اسلام کے اس قدر لامحدود مواقع اور امکانات پیدا ہو سکتے ہیں کہ ان کا پیشگی تصور نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم اس کے لیے ضروری ہے کہ اس وقت کا انتظار کیے بغیر جب خارجی حالات کا دباؤ اس مسئلے کا کوئی ممکنہ طور پر ناپسندیدہ حل قبول کرنے پر ہمیں مجبور کر دے، یہ پیش کش خود امت مسلمہ کی جانب سے ایک بلند اخلاقی شعور اور داعیانہ بصیرت کے ساتھ سامنے آئے اور اس کے نتیجے میں دعوت اسلام کے لیے تیار ہونے والی (Responsive) فضا سے پوری طرح فائدہ اٹھانے کی حکمت عملی پیشگی وضع کر لی گئی ہو۔

۲۴؎ مسلم، رقم ۷۲۷۹۔

کیا کوئی عملی حل ممکن ہے؟

اب ہم اس بحث کے آخری نکتے کی طرف آتے ہیں۔ اوپر کی ساری بحث سے یہ سوال قدرتی طور پر سامنے آتا ہے کہ کیا اس تنازع کا کوئی قابل قبول عملی حل ممکن بھی ہے، اور کیا کوئی ایسی صورت نکالی جا سکتی ہے کہ فریقین میں سے کسی ایک کو اس عبادت گاہ سے بالکلیہ لاتعلق اور اس میں عبادت کے حق سے محروم کیے بغیر دونوں کے حق تولیت وعبادت کے لیے گنجایش پیدا کی جا سکے؟ ہمارے نزدیک اس سوال کا جواب اثبات میں ہے۔ اس کے لیے مناسب ہوگا کہ اس مقام کی تاریخ کے بعض اہم پہلوؤں پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

احاطۂ ہیکل (Temple Mount)، جو کہ آج کل 'الحرم الشریف' کے نام سے معروف ہے، بحالت موجودہ تقریباً پینتالیس ایکڑ رقبے پر مشتمل ہے۔ سطح سمندر سے یہ احاطہ اوسطاً ۲۴۰۰ فٹ بلند ہے اور اس کو ایک غیر متساوی الاضلاع چار دیواری محیط ہے۔ جنوبی جانب سے اس دیوار کی لمبائی تقریباً ۹۱۰، شمالی جانب سے تقریباً ۱۰۲۵، مشرقی جانب سے تقریباً ۱۵۲۰ اور مغربی جانب سے تقریباً ۱۵۸۰ فٹ ہے۔ اسی احاطے کے اندر کسی مقام پر سیدنا سلیمان علیہ السلام نے وہ شان دار عبادت گاہ تعمیر کی تھی جو تاریخ میں 'ہیکل سلیمانی' کے نام سے معروف ہوئی۔ 'ہیکل' کی اصل عمارت کی بنیادیں، اس کی تعمیر کا نقشہ اور حدود اسرائیلی شریعت میں بالکل متعین تھیں اور ان میں کمی بیشی کا

اختیار کسی کو حاصل نہیں تھا، چنانچہ ۵۸۶ ق م میں بخت نصر کے ہاتھوں تباہی کے بعد دوسرے ہیکل کی تعمیر بھی انھی بنیادوں پر ہوئی اور یہودی مذہبی قوانین کے مطابق تیسرا ہیکل بھی بعینہٖ انھی بنیادوں پر تعمیر ہوگا۔ البتہ 'مسجد' کی اصل عمارت کے اردگرد نسبتاً وسیع تر رقبے میں ایک چار دیواری بھی تعمیر کی گئی تھی جسے بعد میں دو مرحلوں پر مزید وسیع کر دیا گیا۔ پہلی مرتبہ یہ توسیع یہودیہ کے بادشاہ ہیرودیس نے ۱۹ ق م میں، جبکہ دوسری مرتبہ رومی شہنشاہ ہیڈرین نے ۱۳۶ء میں کی۔ ہیڈرین کی مقرر کردہ چار دیواری ہی آج تک برقرار چلی آ رہی ہے۔

۶۳۸ء میں سیدنا عمر کی زیر قیادت بیت المقدس کو فتح کرنے کے بعد مسلمانوں نے اس احاطے میں نصاریٰ کے پھینکے ہوئے کوڑا کرکٹ اور گندگی کو صاف کروا کر اس کی جنوبی دیوار کے قریب ایک جگہ کو اپنی عبادت کا مرکز بنا لیا اور بعد میں وہاں ایک باقاعدہ مسجد تعمیر کر لی گئی۔ ابتدا میں کچھ عرصہ تک یہ 'مسجد عمر' کے نام سے معروف رہی[1]، لیکن چونکہ ہیکل کے پورے احاطے میں مسلمانوں نے صرف یہی جگہ نماز کے لیے مخصوص کر لی تھی، اس لیے مسلمانوں کے ہاں 'مسجد اقصیٰ' کا لفظ اپنے اصل مفہوم یعنی ہیکل سلیمانی اور اس کو محیط پوری چار دیواری کے بجائے رفتہ رفتہ اسی مخصوص مسجد کے لیے بولا جانے لگا۔ عبد الملک بن مروان نے اپنے دور حکومت میں احاطے کے تقریباً وسط میں واقع صخرۂ بیت المقدس پر بھی ایک قبہ تعمیر کرا دیا۔ یہی دو عمارتیں آج بھی احاطے کے اندر اہم اور نمایاں ہیں۔ عبد الملک کی پیروی میں بعد کے مسلمانوں نے بھی مختلف اوقات میں یہاں مختلف جگہوں پر چھوٹے بڑے قبے تعمیر کر لیے جنھیں مختلف ناموں سے موسوم کر دیا گیا۔

اس وقت عملی صورت حال کے لحاظ سے یہ پورا احاطہ صدیوں سے مسلمانوں کے زیر تصرف ہے اور اس تسلسل کی بنیاد پر یروشلم کے مسلم وقف کا موقف یہ ہے کہ اس احاطے کی ایک انچ جگہ پر بھی یہودی کوئی حق نہیں رکھتے اور اس کے کسی بھی حصے پر ان کو تولیت و تصرف کا حق دینا احکام شریعت کے بالکل خلاف ہے۔ مفتی اعظم فلسطین عکرمہ صبری کے الفاظ میں:

''مسجد اقصیٰ کے اردگرد تمام عمارتیں اسلامی وقف کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ان عمارتوں کے

---

[1] ابن کثیر، البدایہ والنہایہ ۷/۵۶۔

دروازے، کھڑکیاں اور راستے براہ راست مسجد اقصیٰ کی جانب کھلتے ہیں اور برکت اور تقدس کے لحاظ سے ان کا درجہ بھی وہی ہے جو کہ مسجد اقصیٰ کا۔ لہٰذا اسلامی قانون کی رو سے ان میں سے کسی بھی عمارت کو غصب کر کے اسے یہودیوں کی عبادت گاہ میں تبدیل کرنا ناممکن ہے۔''

(http://www.la.utexas.edu/)

ہمارے نزدیک موجودہ نزاع کی اصل جڑ مسلم وقف کا یہی انتہا پسندانہ موقف ہے، اور اس پر نظر ثانی نہ صرف قرآن وسنت کے نصوص، بلکہ امت مسلمہ کے اس رویے کی روشنی میں بھی ضروری ہے جو اس نے گزشتہ صدیوں میں، احاطۂ ہیکل پر عملاً قابض ہونے کے باوجود، ہیکل کی تعمیر کے امکان کے حوالے سے اختیار کیے رکھا۔ ہم نے گزشتہ ابواب میں اس مسئلے کے مختلف نظری اور عملی پہلوؤں پر جو تفصیلی بحث کی ہے، اس کی روشنی میں یہ بات پورے اعتماد کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ قبۃ الصخرہ سمیت پورے احاطۂ ہیکل کو سیدنا سلیمان علیہ السلام کی مسجد کا حصہ ہونے کے تعلق سے ایک عمومی تقدس اور احترام کا مرتبہ تو یقیناً حاصل ہے، لیکن موجودہ 'مسجد اقصیٰ' کے علاوہ پورے احاطۂ ہیکل پر تولیت وتصرف کا حق جتانے اور یہودیوں کے حق کی کلیتاً نفی کرنے کا دینی وتاریخی لحاظ سے نہ کوئی جواز ہے اور نہ ضرورت۔ ہمارے نزدیک یہی وہ نکتہ ہے جو اس تنازع میں ایک قابل عمل حل کی بنیاد فراہم کرتا ہے، اس لیے کہ اس کو مان لینے کی صورت میں مسلمانوں کا زاویۂ نگاہ اس عبادت گاہ کے حوالے سے یہود کے زاویہ نگاہ سے قطعی مختلف قرار پاتا ہے۔ جہاں تک یہود کا تعلق ہے، ان کی دل چسپی بعینہٖ ان بنیادوں پر تیسرے ہیکل کی تعمیر سے ہے جن پر سیدنا سلیمان علیہ السلام نے پہلا ہیکل تعمیر فرمایا تھا۔ ہیکل کی تباہی کو صدیاں گزر جانے کے بعد اس کی چار دیواری میں توسیع اور متعدد بار تعمیرات کے نتیجے میں ہیکل کی اصل بنیادوں کی متعین طور پر نشان دہی تو زیر زمین کھدائی اور اثریاتی تحقیق (Archaelogical Research) کے بغیر ممکن نہیں، تاہم بائبل اور تالمود میں بیان کردہ تفصیلات کی روشنی میں یہودی علما نے تخمیناً اس کی تعیین کی کوشش کی ہے اور اس ضمن میں ان کے ہاں تین نقطہ ہائے نظر پائے جاتے ہیں:

پہلے نقطۂ نظر کے مطابق، جسے 'روایتی نقطۂ نظر' کہا جاتا ہے اور جسے یہودی علما اور ربیوں کے

ہاں اب تک قبول عام حاصل ہے، ہیکل سلیمانی عین اس مقام پر یا اس سے نہایت قریب واقع تھا جہاں اس وقت قبۃ الصخرہ موجود ہے۔ صخرہ درحقیقت قربان گاہ کا پتھر ہے جہاں سوختنی قربانیاں پیش کی جاتی تھیں۔ بیش تر یہودی ماہرین آثار قدیمہ بھی اسی نقطۂ نظر کی تائید کرتے ہیں۔ تاہم بعض نئی تحقیقات میں روایتی نقطہ نظر سے اختلاف کرتے ہوئے یہ رائے اختیار کی گئی ہے کہ ہیکل عین قبۃ الصخرہ کے بجائے اس سے کچھ ہٹ کر واقع تھا۔ اس ضمن میں دو رائیں ہیں:

یروشلم کی عبرانی یونیورسٹی کے راکاہ (Racah) انسٹی ٹیوٹ آف فزکس کے پروفیسر آشر کوف مین (Physicist Asher Kaufman) کی تحقیق کے مطابق ہیکل کا مقدس ترین مقام یعنی قدس الاقداس (Holy of Holies) قبۃ الصخرہ کی شمالی جانب میں قبۃ الروح (Dome of the Spirits) کے اندر موجود پتھر کی جگہ واقع تھا۔ یہ جگہ قبۃ الصخرہ کے شمال میں ۱۱۰ میٹر یعنی ۳۳۰ فٹ کے فاصلے پر واقع ہے۔

اس ضمن میں تل ابیب کے ایک ممتاز ماہر تعمیر تو ویا ساگیو (Tuvia Sagiv) کی رائے کے مطابق ہیکل کا محل وقوع قبۃ الصخرہ کی جنوبی جانب میں تھا۔ یہ جگہ قبۃ الصخرہ اور مسجد اقصیٰ کے درمیان تقریباً وسط میں ہے اور اس وقت یہاں فوارۂ کاس (Al Ka's fountain) واقع ہے۔[۲]

یہود کے نقطۂ نگاہ کے برعکس مسلمانوں کا اصل مذہبی مقصد احاطۂ ہیکل کی تولیت یا ہیکل کی اصل بنیادوں پر مسجد کی تعمیر نہیں، بلکہ اس مقدس مقام پر محض عبادت کا حق حاصل کرنا ہے، چنانچہ تورات میں بیان کردہ ہیکل کے مخصوص نقشے اور اس کی متعین بنیادوں کو اسرائیلی شریعت کے احکام کے حوالے سے جو بھی اہمیت حاصل ہو، اسلامی نقطۂ نگاہ سے عظمت و تقدس اور عبادت پر اجر وثواب ملنے کے پہلو سے یہ پورا احاطہ یکساں فضیلت رکھتا ہے، بلکہ اس میں اگر مزید توسیع بھی کر لی جائے تو اجر وثواب کی نوعیت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ روایات میں رسول

---

۲ تفصیل کے لیے دیکھیے: Labmert Dolphin & Michael Kollen, "On the Location of the First and Second Temples in Jerusalem", http://ldolphin.org/

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جس مقام پر نماز ادا کرنے کا ذکر ملتا ہے، وہ ہیکل کی چار دیواری کے اندر، لیکن 'ہیکل' کی اصل عمارت سے باہر واقع ہے۔ ۶۳۸ء میں فتح بیت المقدس کے بعد مسلمانوں نے بھی ہیکل کی اصل بنیادوں سے کسی قسم کی کوئی دل چسپی ظاہر کیے بغیر سیدنا عمر کی پیروی میں اسی مقام پر نماز ادا کرنا شروع کر دی اور بعد میں وہاں ایک باقاعدہ مسجد تعمیر کر لی گئی۔ یہی مسجد، آج 'مسجد اقصیٰ' کہلاتی ہے، اور یہودی ماہرین کے تجویز کردہ مذکورہ تینوں مقامات میں سے جس مقام کو بھی ہیکل کا اصل محل وقوع مانا جائے، موجودہ مسجد اقصیٰ اس کی زد میں نہیں آتی۔ یہی وجہ ہے کہ ربی شلومو گورن جیسے انتہا پسند یہودی راہنما نے بھی، جس نے ۱۹۶۷ء کی جنگ میں اسرائیلی فوج کے کمانڈر سے قبۃ الصخرہ کو ڈائنامائیٹ سے اڑا دینے کا مطالبہ کیا تھا، وزارتی کمیٹی برائے مقامات مقدسہ (Ministerial Committee for Holy Places) کو بھیجی جانے والی یادداشت میں یہ تجویز پیش کہ قبۃ الصخرہ کا ایریا تو مسلمانوں کے لیے ممنوع قرار دیا جائے، لیکن مسجد اقصیٰ چونکہ ہیکل کی اصل عمارت کے اندر شامل نہیں، اس لیے وہاں مسلمانوں کو رسائی کی اجازت دے دینی چاہیے۔[۳]

گویا موجودہ مسجد اقصیٰ پر مسلمانوں کے حق تولیت کو محفوظ رکھتے ہوئے احاطۂ ہیکل کے تنازع کا ایک معقول حل موجود ہے۔ یہ حل یہودی مذہبی حلقوں کے لیے تو بدیہی طور پر قابل قبول ہے، البتہ مسلمانوں کو پوری دیانت داری کے ساتھ اپنے موجودہ موقف پر نظر ثانی کرتے ہوئے ان بے بنیاد مذہبی تصورات کو خیر باد کہنا ہوگا جو پوری عبادت گاہ سے یہود کے حق تولیت کی تنسیخ یا قبۃ الصخرہ کی اہمیت وتقدس کے حوالے سے وضع کر لیے گئے ہیں اور سیدنا عمر کے طرز عمل کی اتباع میں اپنے حق کو اس جگہ تک محدود ماننا ہوگا، جہاں روایات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھنے کا تذکرہ ملتا ہے اور جسے سیدنا عمر نے مسلمانوں کی عبادت کے لیے مخصوص فرما دیا تھا۔ ھذا ما عندی والعلم عند اللّٰہ۔

---

۳ Yoel Cohen, "The Political Role of the Israeli Chief Rabbinate in the Temple Mount Question", *Jewish Political Studies Review*, Vol. 11:1-2, Spring 1999 (www.jcpa.org)

خاتمہ

ماسبق میں مسجد اقصیٰ کی تولیت وتصرف کے حق کے حوالے سے مختلف نقطہ ہائے نظر اوران کے دلائل کی تنقید و تنقیح پر مبنی جو بحث ہم نے کی ہے، اس کا حاصل اہم نکات کی صورت میں درج ذیل ہے:

ا۔قرآن مجید مسلمانوں کی مساجد کے ساتھ ساتھ اہل کتاب کی عبادت گاہوں کو بھی اللہ کی یاد کے لیے بنائے گئے گھر تسلیم کرتا اوران کے احترام وتقدس کو ملحوظ رکھنے کی تلقین کرتا ہے۔ مسجد اقصیٰ کو علاوہ بریں یہ خصوصی امتیاز حاصل ہے کہ اس کی تعمیر ایک جلیل القدر پیغمبر کے ہاتھوں ہوئی اور اسے بنی اسرائیل کے بیسیوں انبیاے کرام کے دعوتی وتبلیغی مرکز کی حیثیت حاصل رہی۔ اسلام چونکہ تمام انبیا کو ایک ہی سلسلۂ رشد وہدایت سے منسلک مانتا، سب کی یکساں تعظیم وتکریم کی تعلیم دیتا اورسب کے آثار وباقیات کے احترام کی تلقین کرتا ہے، اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد اقصیٰ کا شمار روے زمین کی تین افضل ترین مساجد میں کیا اور مسلمانوں کے لیے اس میں نماز پڑھنے کے لیے باقاعدہ سفر کر کے جانے کو مشروع قرار دیا۔ ۶۳۸ء میں فتح بیت المقدس کے بعد مسلمانوں نے اس نہایت مقدس اور فضیلت والی عبادت گاہ کو، جو صدیوں سے ویران پڑی ہوئی تھی، آباد اور تعمیر کیا۔ قرآن وسنت کی اصولی تعلیمات کی روشنی میں مسلمانوں کے اس اقدام

کی نوعیت خالصتاً احترام وتقدیس اور تکریم وتعظیم کی تھی نہ کہ استحقاق اور استیثار کی۔ اس کی تولیت کی ذمہ داری انھوں نے یہود کو اس سے بے دخل کر کے اس پر اپنا حق جتانے کے تصور کے تحت نہیں، بلکہ ان کی غیر موجودگی میں محض امانتاً اٹھائی تھی۔

۲۔ مرکز عبادت اور قبلہ کی حیثیت رکھنے والے مقام کے احترام اور اس کے ساتھ وابستگی کی جو کیفیت مذاہب عالم کے ماننے والوں میں پائی جاتی ہے، وہ کسی سے مخفی نہیں۔ اسی طرح یہود کی شریعت میں ہیکل کے مقام وحیثیت، اس کی تباہی و بربادی پر ان کے دلوں میں ذلت ورسوائی کے احساسات اور اس کی بازیابی کے حوالے سے ان کے سینوں میں صدیوں سے تڑپنے والے مذہبی جذبات بھی ایک مسلمہ حقیقت ہیں۔ یہ ایک نہایت اعلیٰ، مبارک اور فطری جذبہ ہے اور خود قرآن مجید یہود سے ان کے اس مرکز عبادت کے چھن جانے کی وجہ ان کے اخلاقی جرائم کو قرار دینے کے ساتھ ساتھ اس امکان کو بھی صراحتاً تسلیم کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے اور ان کی آزمایش کے لیے اس مرکز کو دوبارہ ان کے تصرف میں دے دے۔ تاہم چونکہ اس سارے عرصے میں یہود کے نزدیک نہ مذہبی لحاظ سے ہیکل کی تعمیر نو کی شرائط پوری ہوتی تھیں اور نہ وہ سیاسی واجتماعی لحاظ سے اس پوزیشن میں تھے کہ اس کا مطالبہ یا کوشش کریں، اس لیے عملاً اس کی تولیت کی ذمہ داری امت مسلمہ نے اٹھائے رکھی۔ کم وبیش تیرہ صدیوں تک جاری رہنے والے اس تسلسل نے غیر محسوس طریقے سے مسجد اقصیٰ کے ساتھ مسلمانوں کی وابستگی اور اس پر استحقاق کا ایک ایسا تصور پیدا کر دیا جس کے نتیجے میں معاملے کا اصل پس منظر اور اس کی صحیح نوعیت نگاہوں سے اوجھل ہو گئی۔

۳۔ گزشتہ صدی میں جب یہود کے مذہبی حلقوں کی طرف سے یہ مطالبہ باقاعدہ صورت میں سامنے آیا تو وہ صہیونی تحریک کے سیاسی عزائم کے جلو میں آیا۔ امت مسلمہ کی اخلاقی ذمہ داری بلاشبہ یہ تھی کہ وہ سیاسی کشاکش سے بالاتر ہو کر اس مطالبے کو اس کے صحیح شرعی ومذہبی تناظر میں دیکھتی اور اسلام کی اصولی تعلیمات کی روشنی میں اس معاملے کا فیصلہ عدل وانصاف کے ساتھ بالکل بے لاگ طریقے سے کرتی۔ اہل کتاب اور ان کی عبادت گاہوں کے بارے میں اسلام کی

اصل تعلیم رواداری اور مساحت کی ہے، لیکن مسجد اقصیٰ کے معاملے میں امت مسلمہ کے موقف اور رویے کا جس قدر بھی تجزیہ کیجیے، یہی بات نکھرتی چلی جاتی ہے کہ وہ 'استحقاق' کی نفسیات سے مغلوب ہوگئی ہے جس کے نتیجے میں مسجد اقصیٰ کی تولیت کی 'امانت' کو ایک مستقل مذہبی حق قرار دینے اور یہود کو اس سے قطعاً لاتعلق ثابت کرنے کے لیے علمی سطح پر انحرافات کا ایک سلسلہ وجود میں آ چکا ہے۔ ایک گروہ نے سرے سے مسجد اقصیٰ کی مسلم اور متواتر تاریخ کو ہی جھٹلا دیا۔ دوسرے گروہ نے تکوینی اور واقعاتی طور پر امت مسلمہ کو ملنے والے حق تولیت کو ایک ابدی اور ناقابل تبدیلی شرعی حق کا رنگ دینے کی کوشش کی۔ جبکہ تیسرے گروہ نے تیرہ صدیوں کے واقعاتی تسلسل کو ہی حتمی اور فیصلہ کن قرار دیتے ہوئے اس سلسلے میں دیگر قابل لحاظ امور کے ساتھ ساتھ مذہبی اخلاقیات اور قرآن وسنت کی اصولی تعلیمات کو بھی کوئی وزن دینے سے انکار کر دیا۔ ان علمی انحرافات کے نتیجے میں آج جذبات کی شدت اور احساسات کے تناؤ کا یہ عالم ہے کہ کوئی شخص اس مسئلے کی غیر جانبدارانہ علمی تحقیق کرنے کے لیے تیار نہیں۔

۴۔ اس صورت حال سے واضح ہے کہ مسجد اقصیٰ کا معاملہ امت مسلمہ کے لیے بھی اسی طرح ایک اخلاقی آزمایش کی حیثیت رکھتا ہے جس طرح کہ وہ بنی اسرائیل کے لیے تھا، اور افسوس ہے کہ اس آزمایش میں ہمارا رویہ بھی حذو النعل بالنعل (Same to Same) اپنے پیش رووں کے طرز عمل ہی کے مماثل ہے۔ ارض فلسطین پر حق کا مسئلہ موجودہ تناظر میں اصلاً ایک سیاسی مسئلہ تھا، اس لیے اس کی وضع موجود میں یہود کے پیدا کردہ تغیر حالات پر اگر عرب اقوام اور امت مسلمہ میں مخالفانہ ردعمل پیدا ہوا تو وہ ایک قابل فہم اور فطری بات تھی، لیکن ہیکل کی بازیابی اور تعمیر نو کے ایک مقدس مذہبی جذبے کو ''مسجد اقصیٰ کی حرمت کی پامالی'' کا عنوان دے کر ایک طعنہ اور الزام بنا دینا، مسجد اقصیٰ پر یہود کے تاریخی و مذہبی حق کی مطلقاً نفی کر دینا اور، اس سے بڑھ کر، ان کو اس میں عبادت تک کی اجازت نہ دینا ہرگز کوئی ایسا طرز عمل نہیں ہے جو کسی طرح بھی قرین انصاف اور اس امت کے شایان شان ہو جس کو 'قوامین للّٰہ شھداء بالقسط' کے منصب پر فائز کیا گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ اس امت کو اپنا فرض منصبی پہچاننے، اس کے تقاضوں کو بے کم وکاست پورا کرنے اور اس باب کے تمام انحرافات سے رجوع کرنے کی توفیق مرحمت فرمائے۔

اللّٰھم اھدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیھم غیر المغضوب علیھم و لا الضالین۔ آمین

مسجد اقصیٰ کی بحث اور حافظ محمد زبیر کے اعتراضات

مسجد اقصیٰ کی تولیت کی شرعی حیثیت کے حوالے سے ۲۰۰۳ء اور ۲۰۰۴ء میں 'الشریعہ' اور 'اشراق' کے صفحات پر جو بحث چلتی رہی ہے، برادرم حافظ محمد زبیر صاحب نے کم وبیش تین سال کے وقفے کے بعد اس کو دوبارہ چھیڑا ہے اور بحث وتنقید کے بعض نئے پہلو اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔ مسجد اقصیٰ سے بنی اسرائیل کے حق تولیت کی نفی اور امت مسلمہ کے حق تولیت کے اثبات کے حوالے سے مختلف اطراف سے جو شرعی، قانونی یا تاریخی استدلالات سامنے آئے تھے، ہم نے 'الشریعہ' کے اپریل/مئی ۲۰۰۴ کے شمارے میں ان کا مفصل تنقیدی جائزہ لیا تھا، تاہم فاضل ناقد کی رائے میں کسی بھی ناقد نے ہماری ''اصولی غلطی'' کی نشان دہی نہیں کی۔ ان کی رائے میں اس بحث کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ آیا مسجد اقصیٰ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے بنی اسرائیل کا قبلہ مقرر کیا گیا تھا یا نہیں۔ فاضل ناقد نے اس نکتے کو ہمارے استدلال کا بنیادی ستون قرار دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ہم نے مخالف نقطہ نظر کے استدلالات کا ''رد تو بہت اچھا کر دیا ہے'' لیکن خود اپنے موقف کے حق میں مثبت طور پر ایک بھی دلیل پیش نہیں کی۔ اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے ایسے دلائل وشواہد جمع کیے ہیں جن سے ان کے خیال میں یہ ثابت ہوتا ہے کہ مسجد اقصیٰ کو بنی اسرائیل کا قبلہ مقرر کیے جانے کا فیصلہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں ہوا تھا، بلکہ اس کو یہ حیثیت انھوں نے از خود اپنے اجتہاد

سے دے دی تھی۔

ہمیں افسوس ہے کہ فاضل ناقد سرے سے ہمارے موقف اور استدلال ہی کو سمجھنے سے قاصر رہے ہیں۔ یہ بات درست ہے کہ ہم نے اپنی تحریر میں مسجد اقصیٰ کے بنی اسرائیل کی عبادت گاہ اور قربان گاہ ہونے کے ساتھ ساتھ ان کا قبلہ ہونے کا بھی ذکر کیا ہے اور اسی بات کے درست ہونے پر اطمینان رکھتے ہیں، تاہم واقعہ یہ ہے کہ مسجد اقصیٰ کی تولیت کا حق دار بنی اسرائیل کو قرار دینے میں اس کا 'قبلہ' ہونا محض ایک اضافی بات کی حیثیت رکھتا ہے، اس پر ہمارے موقف کی بنیاد یا اس کے حق میں ہمارے استدلال کا انحصار ہرگز نہیں ہے۔ یہ بات اگر فرضاً درست تسلیم کر لی جائے کہ یہ مسجد ان کا 'قبلہ' نہیں تھی تو بھی ہمارے موقف یا استدلال میں سرمو کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، اس لیے کہ اس مسجد کو بنی اسرائیل کی عبادت گاہ، قربانی اور دیگر عباداتی رسوم کی ادائیگی کے لیے مقدس مقام اور روحانی مرجع ومرکز مقرر کیے جانے سے، جہاں تک ہم سمجھ سکے ہیں، فاضل ناقد کو بھی اختلاف نہیں، اور اسی پر ہمارے استدلال کی بنیاد ہے۔ فاضل ناقد ہمارے استدلال کا بنیادی مقدمہ اپنے ذہن سے طے کر کے اس کی دلیل ہماری تحریروں میں ڈھونڈتے رہے اور ان کے بقول اس کے لیے انھیں ان تحریروں کو ''کئی دفعہ بغور'' پڑھنے ـــ اور صرف پڑھنے ـــ کی زحمت اٹھانا پڑی۔ اگر وہ تھوڑی سی معروضیت سے کام لینا گوارا کرتے تو انھیں ہمارا مقدمہ استدلال بحث کے آغاز ہی میں بالکل واضح اور غیر مبہم الفاظ میں لکھا ہوا مل جاتا۔ ہم نے لکھا ہے:

> ''قرآن وسنت کی رو سے کسی مذہب کے ماننے والوں کو ان کی کسی عبادت گاہ، بالخصوص قبلہ اور مرکز عبادت کے حق تولیت سے محروم کرنا ایک ایسا نازک معاملہ ہے جو شارع کی جانب سے ایک واضح نص کا متقاضی ہے۔ اس کے بغیر اس معاملے میں محض عقلی استدلال کی بنیاد پر کوئی اقدام کیا ہی نہیں جا سکتا۔'' (الشریعہ، ستمبر/اکتوبر ۲۰۰۳، ص ۴۱)

اس اقتباس میں ''کسی عبادت گاہ، بالخصوص قبلہ اور مرکز عبادت'' کے الفاظ سے واضح ہے کہ حق تولیت کے حوالے سے ہمارے موقف کی بنیاد کسی مخصوص مقام کے کسی خاص مذہبی گروہ کی ''عبادت گاہ'' ہونے پر ہے، جبکہ اس کا 'قبلہ' ہونا اضافی طور پر اس کو ایک خصوصی حیثیت دے دیتا

ہے۔ اب جہاں تک کسی 'عبادت گاہ' کے حق تولیت کا تعلق ہے تو فاضل ناقد نے اس ضمن میں بحث کو سر موآگے نہیں بڑھایا بلکہ ان کی سوئی بھی سابقہ ناقدین کی طرح ایک ہی نکتے پر اٹکی ہوئی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

''حضرت ابراہیم کی طرح حضرت موسیٰ اور حضرت سلیمان اور بنی اسرائیل کے تمام انبیا کے اصل ورثا اور جانشین مسلمان ہیں نہ کہ یہود و نصاریٰ۔ اگر حضرت سلیمان نے مسجد اقصیٰ کی تعمیر کی بھی تھی تو اس سے یہ کیسے لازم آتا ہے کہ اب یہ مسجد کافروں کی عبادت گاہ بن گئی ہے۔ حضرت سلیمان کے دور میں موجود بنی اسرائیل مسلمان تھے لہٰذا اس بنیاد پر اس مسجد کے وارث بھی تھے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے بغض اور کینہ رکھنے کے ساتھ ساتھ آپ پر ایمان نہ لانے کی وجہ سے آج کل کے یہودیوں کے کافر ہونے میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے بلکہ ان کے کفر پر امت کا اجماع ہے، لہٰذا مسجد اقصیٰ جو کہ مسلمانوں کی عبادت گاہ ہے، اس پر ایک کافر قوم کا حق کیسے جتایا جا سکتا ہے؟'' (الشریعہ، مارچ ۲۰۰۷، ص ۱۳، ۱۴)

واقعہ یہ ہے کہ اس پورے استدلال پر ہم اپنی تحریر میں تفصیلی تنقید کر کے اپنی بساط کی حد تک اس کی خامی کو مختلف پہلوؤں سے واضح کر چکے ہیں۔ یہ تنقید 'الشریعہ' کے اپریل رمئی ۲۰۰۴ کے شمارے کے تیس صفحات (ص ۶ تا ۳۵) پر پھیلی ہوئی ہے۔ فاضل ناقد نے اپنے مضمون میں ازراہ عنایت یہ تسلیم فرمایا ہے کہ ہم نے ''علما کے موقف کا رد بہت اچھا کر دیا ہے''۔ ہم نہیں سمجھ سکے کہ اگر ان کے پیش کردہ اس استدلال کا بھی ہم ''بہت اچھا رد'' کر چکے ہیں تو انھوں نے اسے دوبارہ کیوں پیش فرما دیا؟ اور اگر ہم اس استدلال کا ''بہت اچھا رد'' نہیں کر سکے تو پھر انھوں نے ہمارے اٹھائے ہوئے تنقیدی نکات سے تعرض کیوں نہیں کیا اور تنقید کے نقص یا کمزوری کو واضح کرنے کے بجائے محض استدلال کو دہرا دینے پر اکتفا کیوں کی ہے؟

اس تناظر میں ہم مسجد اقصیٰ کے زمانہ تعمیر اور اس کے قبلہ مقرر کیے جانے یا نہ کیے جانے کے حوالے سے فاضل ناقد کی اٹھائی ہوئی بحثوں سے اختلاف کا حق محفوظ رکھتے ہوئے سر دست ان سے کوئی تعرض نہیں کر رہے۔ فاضل ناقد اگر اصل نکتہ اختلاف کے تصفیے کے بعد، ان ضمنی نکات پر

بحث کو آگے بڑھانا چاہیں گے تو ہم ان کے حوالے سے بھی اپنی گزارشات تفصیل کے ساتھ ان کی خدمت میں پیش کر دیں گے۔ البتہ ہم سمجھتے ہیں کہ حالیہ ''تاریخی و تحقیقی جائزے'' میں فہم واستنباط اور تحقیق وتنقید کے جو نادر نمونے پیش کیے گئے ہیں، ان کو داد سے بالکل محروم رکھنا یقیناً ناانصافی ہوگی۔ چنانچہ چند معروضات محض اس احساس کے تحت پیش کی جا رہی ہیں کہ فاضل ناقد ہمارے گریز کو خدانخواستہ اپنی محنت اور کاوش کی ناقدری پر محمول نہ کر لیں۔

(۱) صحیح بخاری اور دیگر کتب حدیث میں حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے مروی ایک روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جب مسجد حرام اور مسجد اقصیٰ کی تاسیس کے مابین زمانی فاصلے کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ مسجد اقصیٰ، مسجد حرام کے چالیس سال بعد بنائی گئی تھی۔

فاضل ناقد نے اس روایت کو مسجد اقصیٰ کا زمانہ تعمیر متعین کرنے میں بنیادی ماخذ قرار دیا ہے اور اس ضمن میں تین آرا نقل کی ہیں:

۱۔ اگر مسجد حرام کا بانی حضرت ابراہیم کو تسلیم کر لیا جائے تو مسجد اقصیٰ کے بانی بھی حضرت ابراہیم قرار پائیں گے۔

۲۔ اگر مسجد حرام کا پہلا معمار حضرت آدم کو مانا جائے تو مسجد اقصیٰ کے موسس بھی وہی قرار پائیں گے۔ فاضل ناقد نے قرائن وشواہد کی روشنی میں اسی رائے کو ترجیح دی ہے۔

۳۔ مسجد حرام کے بانی تو حضرت ابراہیم ہیں، جبکہ مسجد اقصیٰ کی تاسیس حضرت یعقوب نے کی۔

ہم نے اپنی تحریر میں ابوذر رضی اللہ عنہ سے مروی مذکورہ روایت سے پیدا ہونے والے ایک تاریخی اشکال کے تناظر میں اس تیسری رائے کا ذکر ان الفاظ میں کیا تھا:

> ''اس روایت پر یہ اشکال ہے کہ تاریخ کے مسلمات کی رو سے مسجد اقصیٰ کی تعمیر حضرت سلیمان علیہ السلام کے ہاتھوں ہوئی اور ان کے اور سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے مابین، جو مسجد حرام کے معمار تھے، کئی صدیوں کا فاصلہ ہے جبکہ روایت میں دونوں مسجدوں کی تعمیر کے درمیان صرف چالیس کا فاصلہ بتایا گیا ہے۔ علمائے حدیث کے نزدیک اس کی توجیہ یہ ہے کہ مسجد اقصیٰ

کے مقام کی تعیین تو حضرت یعقوب علیہ السلام نے فرما دی تھی اور مذکورہ روایت میں اسی کا ذکر ہے، جبکہ حضرت سلیمان نے صدیوں بعد اسی جگہ پر ہیکل سلیمانی کو تعمیر کیا۔ اس لحاظ سے ان کی حیثیت ہیکل کے اولین بانی اور مؤسس کی نہیں، بلکہ تجدید کنندہ کی ہے۔''

اب فاضل ناقد نے مذکورہ تین آرا میں سے پہلی دونوں رایوں کو تو ''دلائل کی روشنی میں قوی'' قرار دیا ہے، لیکن آخری رائے کی درستی کا امکان تک تسلیم کرنے سے اس قدر نفور کا اظہار کیا ہے کہ نہ صرف یہ کہ 'علماے حدیث' میں سے کسی ایک کو بھی اس کا قائل تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے، بلکہ اس کی بے وقعتی واضح کرنے کے لیے اس کو اختیار کرنے والے دو جید صاحبان علم، ابن قیم اور ابن کثیر رحمہما اللہ کو بھی 'علماے حدیث' کی صف سے نکال باہر کیا ہے۔ اس دوسری بات کے حق میں انھوں نے جو استدلال فرمایا ہے، اس سے تو اہل علم کسی تبصرے کی آمیزش کے بغیر براہ راست زیادہ لطف اندوز ہو سکتے ہیں، البتہ پہلی بات کے بارے میں ہم محض اپنی کند ذہنی کی وجہ سے، فاضل ناقد سے یہ استفسار کرنا چاہیں گے کہ از راہ کرم اس بنیادی فرق کی وضاحت فرما دیجیے جو پہلی توجیہ کو تو ''دلائل کی روشنی میں قوی'' بنا دیتا ہے، جبکہ تیسری توجیہ کو سرے سے قابل التفات ہی نہیں رہنے دیتا۔ یہ سوال اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ جب مسجد حرام کا بانی حضرت ابراہیم کو تسلیم کر لیا جائے تو اس کے چالیس سال بعد بننے والی مسجد اقصیٰ کے موسس کے طور پر حضرت ابراہیم، حضرت اسحاق اور حضرت یعقوب علیہم السلام، تینوں کے نام امکان کے درجے میں بالکل یکساں قرار پاتے ہیں اور جب تک کوئی یقینی قرینہ ان میں سے کسی ایک کو متعین کرنے کے حق میں نہ پایا جائے، قیاس اور تخمین کی حد تک تینوں میں سے کسی بھی صورت کو خارج از امکان قرار نہیں دیا جا سکتا۔ حضرت ابراہیم کے اس مسجد کا بانی ہونے کے حق میں یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ چونکہ وہ بنی اسماعیل اور بنی اسرائیل دونوں کے جد امجد تھے، اس لیے انھوں نے ان دونوں مقدس مقامات عبادت کی تاسیس خود ہی فرما دی ہوگی۔ دوسری طرف حضرت اسحاق یا حضرت یعقوب کے بانی ہونے کے حق میں یہ قرینہ پیش کیا جا سکتا ہے کہ مسجد اقصیٰ چونکہ خاص طور پر بنی اسرائیل ہی کی ایک قومی عبادت گاہ تھی، اس لیے اس کی تاسیس بھی آل ابراہیم کی اسی شاخ کے کسی بزرگ

یعنی حضرت اسحاق یا حضرت یعقوب نے فرمائی ہوگی۔ ابن قیمؒ اور ابن کثیرؒ نے مذکورہ امکانات میں سے دوسرے امکان کو ترجیح دی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ جیسے پہلے قیاس کے حق میں کوئی نص موجود نہیں، اسی طرح ابن قیمؒ اور ابن کثیرؒ بھی اپنے پاس کوئی قطعی دلیل نہیں رکھتے۔ فاضل ناقد سے ہمارا سوال یہ ہے کہ مسجد حرام کا بانی حضرت ابراہیم کو قرار دینے کی رائے کو ’دلائل کی روشنی میں قوی‘، تسلیم کرنے کے بعد مسجد اقصیٰ کے بانی کے حوالے سے پیدا ہونے والے یکساں درجے کے مختلف احتمالات میں سے ایک احتمال کی نفی کے لیے اتنے پاپڑ بیلنے کی ضرورت انھیں آخر کیوں پیش آ گئی؟ کیا اس نکتے کا زیر بحث مسئلے یعنی مسجد اقصیٰ کی تولیت سے کوئی خاص تعلق ہے؟ حضرت ابراہیم کے بجائے حضرت یعقوب کو مسجد اقصیٰ کا بانی تسلیم کر لینے سے صورت حال میں آخر کون سا جوہری فرق پیدا ہو جاتا ہے؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ محض خامہ فرسائی اور تنقید برائے تنقید کا شوق فاضل ناقد کو اس لا طائل بحث میں الجھا دینے کا سبب بن گیا ہے؟

(۲) فاضل ناقد نے یہ اعتراض بھی اٹھایا ہے کہ ہم نے ابن قیمؒ اور ابن کثیرؒ کی مذکورہ رائے کی تعبیر اس درجہ غلط کی ہے کہ وہ اس کے لیے ’’تحریف‘‘ کا لفظ استعمال کرنے پر مجبور ہو گئے ہیں۔ اس ’تحریف‘ کی تفصیل کرتے ہوئے فاضل ناقد نے بتایا ہے کہ ابن قیمؒ نے حضرت یعقوب علیہ السلام کو مسجد اقصیٰ کا بانی قرار دیتے ہوئے ’اسسہ‘ (انھوں نے اس کی بنیاد رکھی) کے الفاظ استعمال کیے ہیں، اور ابن کثیرؒ نے اس بات کو ’جعله مسجدا‘ (انھوں نے اس کو مسجد قرار دیا) کے الفاظ سے بیان کیا ہے، جبکہ ہم نے اس مفہوم کی تعبیر ’’مسجد اقصیٰ کے مقام کی تعیین کرنے‘‘ سے کر دی ہے۔ فاضل ناقد نے قارئین کی ذہانت کو اپنی ذہانت پر قیاس کرتے ہوئے ’’کسی مسجد کی بنیاد رکھنے‘‘ یا ’’کسی جگہ کو مسجد قرار دینے‘‘ اور ’’مسجد کے مقام کی تعیین کرنے‘‘ کے مابین پائے جانے والے زمین و آسمان کے فرق پر روشنی ڈالنے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ بہر حال فاضل ناقد کی ’دقیقہ رسی‘ کو تسلیم کرنے سے کوئی چارہ نہ پاتے ہوئے ہم صرف اتنا اضافہ کرنا چاہیں گے کہ علماے سلف کی رائے میں اس ’’تحریف‘‘ کا ارتکاب علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے بھی کیا ہے، جنھیں

علماے حدیث کی فہرست سے خارج کرنے کے لیے فاضل ناقد کے نزدیک غالباً ان کا 'حنفی' ہونا ہی کافی ہوگا۔ وہ لکھتے ہیں:

والجواب على ما اختاره ابن القيم ان تعيين مكان المسجد الاقصى كان من يد اسحاق عليه الصلاة والسلام فانه كان غرز وتدا هناك كما فى التوراة (فیض الباری،۴/۳۷۲)

''ابن قیم کی اختیار کردہ توجیہ کی رو سے اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ مسجد اقصیٰ کی جگہ کی تعیین اسحاق علیہ الصلاۃ والسلام کے ہاتھوں کر دی گئی تھی، چنانچہ تورات کے مطابق انھوں نے اس جگہ پر ایک میخ گاڑ دی تھی۔''

فاضل ناقد نے مزید فرمایا ہے کہ حدیث میں وارد ہونے والے لفظ 'وضع' کا معنی از روے لغت 'تعین کرنا' نہیں ہوسکتا۔ ہمیں نہیں معلوم کہ فاضل ناقد 'تعین کرنے' کا مفہوم کیا سمجھتے ہیں، البتہ ہم نے 'تعیین کرنے' کے الفاظ اس جگہ کو مسجد کے طور پر مقرر کر دینے کے مفہوم میں استعمال کیے ہیں اور اس کے لیے 'وضع' کا لفظ عربی زبان میں بالکل موزوں ہے۔ امام اللغہ زمخشری 'ان اول بيت وضع للناس' (آل عمران،۹۶) کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

ومعنى وضع الله بيتا للناس انه جعله متعبدا لهم (الکشاف،ص۱۸۳)

''وضع الله بيتا للناس' کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس گھر کو لوگوں کے لیے عبادت گاہ قرار دیا۔''

زیر بحث توجیہ کی رو سے حدیث میں وارد ہونے والے لفظ 'وضع' کا مطلب بھی یہی ہوگا کہ حضرت اسحاق یا حضرت یعقوب علیہما السلام نے اس مقام کو عبادت گاہ کے طور پر متعین کر دیا تھا۔ مسجد اقصیٰ کا بانی حضرت یعقوب علیہ السلام کو قرار دینے پر ابن قیمؒ اور ابن کثیرؒ تو فاضل ناقد کے ہاتھوں 'علماے حدیث' میں شامل ہونے کے شرف سے محروم ہو ہی چکے ہیں، اب دیکھنا یہ ہے

کہ زمخشری علماے لغت کے زمرے میں شامل رہتے ہیں یا نہیں۔

(۳) ابن قیمؒ اور ابن کثیرؒ کی رائے کی جو تعبیر ہم نے اپنے الفاظ میں کی ہے، فاضل ناقد نے اسے ''تحریف'' قرار دیتے ہوئے اپنی گرمئ گفتار کا باقاعدہ جواز بھی پیش فرمایا ہے اور کہا ہے کہ ہمیں ان کے سخت لہجے پر ناگواری محسوس نہیں کرنی چاہیے، کیونکہ ہم نے بھی مسجد اقصیٰ کی تولیت کے بارے میں اپنے ایک اجتہادی موقف کے مقابلے میں ''علما کے کم وبیش اجماع کو کتمان حق اور تکذیب آیات اللہ سے تعبیر'' کیا ہے۔ اس کے لیے انھوں نے ہماری تحریر میں سے جو اقتباس نقل کیا ہے، اس کا پورا پس منظر ہم یہاں واضح کیے دیتے ہیں۔

یہ پیراگراف جس بحث کے سیاق وسباق میں آیا ہے، وہ 'الشریعہ' کے ستمبر/اکتوبر ۲۰۰۳ کے شمارے کے ص ۶۷ پر ''عالم عرب کا موقف ــــ چند علمی واخلاقی سوالات'' کے عنوان سے شروع ہوتی ہے۔ اس کے آغاز میں ہم نے لکھا ہے:

> ''مسجد اقصیٰ کی تولیت کے حوالے سے مذکورہ دونوں نقطہ ہائے نظر کی کمزوری ہم واضح کر چکے ہیں، تاہم اختلاف کے باوجود یہ ماننا چاہیے کہ ان کی غلطی اصلاً علمی ہے اور غلط فہمی کے اسباب بھی بڑی حد تک قابل فہم ہیں۔ لیکن بے حد افسوس سے یہ کہنا پڑتا ہے کہ اس باب میں امت مسلمہ کے رویے کا ایک پہلو ایسا بھی ہے جس کی مشکل ہی سے کوئی علمی یا اخلاقی توجیہ کی جا سکتی ہے۔''

اس ناقابل توجیہ رویے کی تفصیل کرتے ہوئے ہم نے لکھا ہے:

> ''اس وقت امت مسلمہ کی نمائندگی کرنے والے مذہبی وسیاسی رہنماؤں، صحافیوں اور ماہرین تاریخ کی اکثریت سرے سے ہیکل سلیمانی کے وجود کو ہی تسلیم نہیں کرتی۔ اس کے نزدیک ہیکل کا وجود محض ایک افسانہ ہے جو یہود نے مسجد اقصیٰ پر قبضہ کرنے کے لیے گھڑ لیا ہے۔''

اس موقف کے ترجمان رہنماؤں کے بیانات نقل کرنے کے بعد اس پر تبصرہ کرتے ہوئے ہم نے لکھا ہے:

''قرآن وسنت کی تصریحات، مسلمہ تاریخی حقائق، یہود ونصاریٰ کی مذہبی روایات، مسلمانوں کے تاریخی لٹریچر اور مسلم محققین کی تصریحات کی روشنی میں نہ اس بات میں کسی شک وشبہ کی گنجایش ہے کہ مسجد اقصیٰ دراصل ہیکل سلیمانی ہی ہے، نہ اس دلیل میں کوئی وزن ہے کہ اثریاتی تحقیق کے نتیجے میں مسجد اقصیٰ کے نیچے ہیکل سلیمانی کے کوئی آثار دریافت نہیں ہو سکے اور نہ ہی اس حسن ظن کے لیے کوئی قرینہ ہے کہ مذکورہ موقف کے وکلا شاید حقائق سے بے خبر ہیں یا کوئی غلط فہمی انھیں لاحق ہوگئی ہے۔ خود فلسطین کے مسلم رہنما اسرائیل کے وجود میں آنے اور بیت المقدس پر صہیونی قبضے سے قبل تک ان تاریخی حقائق کو تسلیم کرتے رہے ہیں اور انھیں جھٹلانے کی جسارت انھوں نے کبھی نہیں کی۔'' (ص ۶۹)

یہ وہ بحث ہے جس کا اختتام ہم نے درج ذیل سوال پر کیا ہے:

''یہ نکتہ اب اہل علم کے لیے ایک کھلے سوال کی حیثیت رکھتا ہے کہ عالم عرب کا یہ کم وبیش اجماعی موقف، جس کو متعدد اکابر علماے دین ومفتیان شرع متین کی تائید ونصرت حاصل ہے اور جس کو مسلم اور عرب میڈیا تسلسل کے ساتھ دہرا رہا ہے' کتمان حق اور تکذیب آیات اللہ کے زمرے میں آتا ہے یا نہیں؟'' (ص ۷۰)

اس تفصیل سے واضح ہے کہ جہاں تک مسجد اقصیٰ پر بنی اسرائیل کے حق تولیت کے منسوخ ہو جانے کی رائے کا تعلق ہے، ہم نے اس رائے سے اختلاف کے باوجود اسے ایک ''علمی غلطی'' کہا ہے اور اس کے پیدا ہونے کے اسباب کو بھی قابل فہم قرار دیا ہے۔ البتہ عالم عرب کے موجودہ سیاسی ومذہبی راہ نماؤں نے پوری 'روشن ضمیری' کے ساتھ ہیکل سلیمانی کی تاریخی حیثیت یا اس کے محل وقوع کے بارے میں مذہبی وتاریخی مسلمات کا انکار کرنے کی جو روش اختیار کر رکھی ہے، اس کی سنگینی کی طرف توجہ دلاتے ہوئے یہ سوال اٹھایا ہے کہ کیا یہ موقف ''کتمان حق اور تکذیب آیات اللہ کے زمرے میں آتا ہے یا نہیں''۔ اب اسے چاہے فاضل ناقد کی ذہانت کا کمال سمجھ لیا جائے یا ان کی دیانت داری کا کہ انھوں نے ہمارے اس تبصرے کو مذکورہ پوری بحث اور بالخصوص اس کے پہلے پیراگراف سے کاٹ کر اہل علم کے اس موقف کے ساتھ نتھی کر دیا ہے جسے ہم خود ایک ''علمی

غلطی''، قرار دے رہے ہیں۔ علماے سلف کی آرا میں ہمارے قلم سے صادر ہونے والی جس 'تحریف' کی انھوں نے نشان دہی کی ہے، اس پر وہ یقیناً داد کے مستحق ہیں، لیکن خود اپنے اس 'معصومانہ تسامح' کے بارے میں وہ کیا ارشاد فرمائیں گے؟

(۴) فاضل ناقد نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ صخرۂ بیت المقدس کو قبلہ مقرر کر لینا محض یہود کی اپنی 'اختراع' ہے جسے اللہ تعالیٰ یا اس کے نبیوں کی طرف سے سند تصدیق حاصل نہیں۔ اس دعوے کی تائید میں انھوں نے امام ابن تیمیہ اور امام ابن قیم رحمہما اللہ کی عبارات پیش کی ہیں۔ بدقسمتی سے یہاں بھی موضوعیت ان پر اتنی غالب ہے کہ انھوں نے دونوں بزرگوں کی عبارات پر پوری طرح غور کیے اور ان کے مدعا اور منشا کو ٹھیک طرح سے سمجھے بغیر انھیں اس دعوے کا مدعی ظاہر کر دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ ان عبارات میں مسجد اقصیٰ کے بنی اسرائیل کا شرعی لحاظ سے مستند قبلہ ہونے کی نفی نہیں کر رہے، بلکہ 'کعبہ' کے تقابل میں، جسے اللہ تعالیٰ کے براہ راست حکم کے تحت روز اول سے قبلہ مقرر کر دیا گیا تھا، مسجد اقصیٰ کے 'قبلہ' قرار پانے کے تاریخی عمل اور اس کے مختلف مراحل کو بیان کر رہے ہیں۔ ان کی بات کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دراصل براہ راست صخرہ کو قبلہ بنانے کا حکم نہیں دیا تھا بلکہ بنی اسرائیل کے لیے قبلہ کی حیثیت خیمہ اجتماع کو حاصل تھی جس میں مقدس اشیا اور تبرکات پر مشتمل تابوت کو رکھا جاتا تھا۔ مسجد اقصیٰ کی تعمیر کے بعد اس تابوت کو صخرۂ بیت المقدس کے مقام پر رکھ دیا گیا اور بنی اسرائیل اسی کی طرف رخ کر کے نماز پڑھتے رہے۔ بعد میں تاریخی حوادث کے نتیجے میں تابوت ضائع ہو گیا تو اس جگہ یعنی صخرہ کو، جس پر تابوت رکھا گیا تھا، قبلے کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کی بات بس اتنی ہے اور اس سے مسجد اقصیٰ کے مستند شرعی قبلہ نہ ہونے کا جو نتیجہ فاضل ناقد نے اخذ کیا ہے، وہ دونوں بزرگوں کے کلام سے صریح تجاوز پر مبنی اور سراسر موضوعیت کا شاخسانہ ہے۔ یہ بات معلوم ہے کہ بنی اسرائیل میں انبیا کا سلسلہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد رکے بغیر مسلسل جاری رہا ہے، اس لیے خیمہ اجتماع کو ان کا قبلہ مقرر کرنے، پھر مسجد اقصیٰ میں صخرہ کی جگہ پر اس کو رکھنے اور تابوت کے

ضائع ہو جانے کے بعد صخرہ کو قبلے کی حیثیت دینے کا یہ سارا عمل انبیا کی رہنمائی میں اور ان کی تائید ہی سے مکمل ہوا۔ اس لحاظ سے اس عمل کو پورا شرعی استناد حاصل ہے اور ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ میں سے کوئی بزرگ بھی اس کی نفی نہیں فرما رہے۔ چنانچہ دیکھیے، ابن تیمیہؒ نے کعبہ کو حضرت ابراہیم اور ان سے پہلے کے انبیا کا قبلہ تو قرار دیا ہے، لیکن ان کے بعد کے انبیا کے لیے کعبہ ہی کے 'قبلہ' ہونے کی، جیسا کہ فاضل ناقد کا اصرار ہے، نہ کوئی تصریح کی ہے اور نہ اشارہ۔ جبکہ ابن قیمؒ نے تو اس بات کی باقاعدہ تصریح کی ہے کہ بنی اسرائیل اور انبیاے بنی اسرائیل کے 'قبلہ' کی حیثیت مسجد اقصیٰ ہی کو حاصل رہی ہے۔ 'ہدایۃ الحیاریٰ' میں لکھتے ہیں:

وما صلی المسیح الی الشرق قط وما صلی الی ان توفاہ اللہ الا الی بیت المقدس وھی قبلۃ داود والانبیاء قبلہ وقبلۃ بنی اسرائیل

(ص ۱۶۷)

''مسیح علیہ الصلاۃ والسلام نے کبھی مشرق کی طرف رخ کر کے نماز نہیں پڑھی۔ وہ اپنے قبض کیے جانے تک بیت المقدس ہی کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتے رہے جو حضرت داؤد کا اور حضرت مسیح سے پہلے آنے والے انبیا اور بنی اسرائیل کا قبلہ تھا۔''

(۵) فاضل ناقد نے بنی اسرائیل کے لیے مسجد حرام ہی کے قبلہ مقرر کیے جانے کے حق میں یہ استدلال کیا ہے کہ سورۂ بقرہ، آیت ۱۳۲ کے مطابق حضرت یعقوب نے اپنی اولاد یعنی بنی اسرائیل کو 'ملت ابراہیم' یعنی دین اسلام کی پیروی کی وصیت فرمائی تھی۔ گویا فاضل ناقد کے نزدیک دین اسلام یا ملت ابراہیم کی پیروی میں اس قبلے کی پیروی بھی لازمی طور پر شامل ہے جس کا حکم ان کے خیال میں حضرت ابراہیم اور ان سے پہلے تمام انبیا کو دیا گیا تھا۔

فاضل ناقد نے یہ استدلال پیش کرتے ہوئے کس قدر گہرے غور وفکر سے کام لیا ہے، اس کا ٹھیک ٹھیک اندازہ کرنے کے لیے ہمیں ان کے اس مضمون کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جس میں انھوں نے جناب جاوید احمد غامدی کے 'تصور سنت' کا تنقیدی جائزہ لیا ہے۔ غامدی صاحب کا نقطہ

نظریہ ہے کہ دین اسلام کے مآخذ میں 'سنت' سے مراد دین ابراہیمی میں مقرر کیے جانے والے اعمال ورسوم کی وہ روایت ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تجدید واصلاح اور بعض اضافوں کے ساتھ دین کی حیثیت سے امت مسلمہ میں جاری فرمایا۔ان کی رائے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اصلاً حضرت ابراہیم ہی کے دین وملت اوراس کے احکام ورسوم کی پابندی کا حکم دیا گیا تھااوراس کے لیےانھوں نے سورۂ نحل کی آیت ۱۲۳:'ثـم او حينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا' سے استدلال کیا ہے۔(اصول ومبادی،ص۱۰) فاضل ناقد نے اس استدلال پر تنقید کرتے ہوئے 'الشریعہ' کے ستمبر ۲۰۰۶ کے شمارے میں یہ موقف اختیار کیا ہے کہ 'ملت ابراہیم' کی پیروی سے شرائع واحکام کی پیروی مراد نہیں ہوسکتی، کیونکہ سورۂ بقرہ کی آیت ۱۳۰ میں کہا گیا ہے کہ جو لوگ ملت ابراہیم کی اتباع نہیں کرتے، وہ بے وقوف ہیں۔فاضل ناقد لکھتے ہیں:

> ''ومـن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه' سے بھی واضح ہوتا ہے کہ اگر ہم ملت ابراہیم کی اتباع سے جزئیات میں ان کی اتباع مراد لیں تو اس کا مطلب ہوگا کہ جن انبیا نے جزئیات میں حضرت ابراہیم کی اتباع نہیں کی، معاذ اللہ وہ بے وقوف ہیں۔حضرت ابراہیم کی ملت کی اتباع سے مراد یہاں بھی ان کے اس رویے کی پیروی ہے جو انھوں نے اللہ کی اطاعت کے معاملے میں پیش کیا، یعنی اللہ کے لیے انتہائی درجے میں فرمانبرداری اختیار کرنا۔''
> (الشریعہ، ستمبر ۲۰۰۶،ص ۱۸)

فاضل ناقد کی اس تنقید سے اتفاق ضروری نہیں، لیکن ان کی اس رائے کو سامنے رکھتے ہوئے مسجد حرام کو بنی اسرائیل کا قبلہ مقرر کرنے کے حق میں سورۂ بقرہ کی آیت ۱۳۲ سے ان کے استدلال کا جائزہ لیجیے تو یہ دلچسپ صورت حال سامنے آتی ہے کہ اس آیت میں حضرت یعقوب کی طرف سے اپنی اولاد کو جس چیز پر کاربند رہنے کی وصیت کا ذکر ہے، وہ اس سے پچھلی آیت میں مذکور وہی 'مـلـة ابـــراهيـم' ہے جس کے مفہوم کو فاضل ناقد مذکورہ اقتباس میں صرف توحید اور اطاعت اور فرماں برداری کے رویے تک محدود قرار دے چکے ہیں، لیکن جب خود انھیں مسجد حرام کو

بنی اسرائیل کا قبلہ قرار دینے کے حق میں استدلال کی ضرورت پیش آئی ہے تو اسی 'ملة ابراھیم' کا سکڑا ہوا دائرہ وسیع ہو گیا ہے اور نماز اور حج کے لیے قبلہ و مرکز مقرر کرنے جیسے شرعی احکام بھی اس کے اندر شامل ہو گئے ہیں۔ کیا فاضل ناقد اپنی ان 'محققانہ اداؤں' پر غور کرنا پسند کریں گے؟

فاضل ناقد کے ''تاریخی و تحقیقی جائزے'' میں نادر نکات اور اچھوتے استنباطات کا استقصا یہاں مقصود نہیں، ورنہ ان کا ایک اچھا خاصا ذخیرہ ابھی داد طلب ہے۔ ہم اس امید پر گفتگو کو یہاں ختم کر رہے ہیں کہ آں محترم محض ہماری ضمنی طور پر پیش کردہ گزارشات کو موضوع سخن نہیں بنائیں گے بلکہ اصل نکتہ اختلاف یعنی مسجد اقصیٰ کی تولیت کی شرعی حیثیت کے حوالے سے بھی علما کے استدلال پر ہماری تنقید کو، جو ان کی نظر عنایت کی منتظر ہے، اپنی فاضلانہ توجہ سے نوازیں گے۔

اللهم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه۔

چند اہم سوالات واشکالات

(۱)

برادر مکرم حافظ محمد زبیر صاحب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ مزاج گرامی؟

آپ کا مکتوب موصول ہوا۔ بے حد شکریہ!

یہ بات میرے لیے حوصلہ افزائی کا باعث ہے کہ آپ مسجد اقصیٰ کی تولیت سے متعلق میرے نقطہ نظر کی تنقیح وتنقید کے سلسلے کو افہام وتفہیم کے جذبے کے ساتھ آگے بڑھانا چاہتے ہیں۔ میں آپ کے اس جذبے کا خیر مقدم کرتا ہوں اور یقین دلاتا ہوں کہ یہ سلسلہ گفتگو اگر اسی جذبے کے ساتھ آگے بڑھتا ہوا پایہ تکمیل کو پہنچ گیا تو نفس مسئلہ کی تنقیح کے ساتھ ساتھ خود میرے لیے بھی رہنمائی ـــ اور اگر میرا نقطہ نظر غلط ہے تو اس کی اصلاح ـــ کا ذریعہ ثابت ہوگا۔ اللھم ارنا الحق حقا وارقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارقنا اجتنابه۔

آپ نے جو نکات پیش کیے ہیں، ان پر اپنی معروضات پیش کرنے سے قبل میں آپ کے نقطہ نظر کا بہتر فہم حاصل کرنے کے لیے حسب ذیل دو نکتوں کی وضاحت چاہوں گا:

۱۔ آپ نے فرمایا ہے کہ مسجد اقصیٰ کا بنی اسرائیل کے لیے مرکزی عبادت گاہ، قبلہ، قربان گاہ

اور دیگر عباداتی رسوم کے لیے مرکز مقرر کیا جانا قرآن وسنت سے ثبوت کے بغیر تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ وضاحت طلب نکتہ یہ ہے کہ آیا قرآن وسنت آپ کے نزدیک اصلاً دین وشریعت کا ماخذ ہیں یا انھیں تاریخ کا جامع ومانع ذخیرہ ہونے کی حیثیت بھی حاصل ہے؟ میری مراد یہ ہے کہ اگر تو مسجد اقصیٰ کے امت مسلمہ کے لیے عباداتی رسوم کا مرکز مقرر کیے جانے کا مسئلہ زیر بحث ہو تو یقیناً اس کے لیے قرآن وسنت ہی کی تصریح درکار ہوگی، لیکن یہ بات کہ اس مسجد کو بنی اسرائیل کی شریعت میں کیا مقام حاصل رہا ہے، میرے ناقص خیال میں شریعت کے بجائے تاریخ کا مسئلہ ہے اور اس کے لیے قرآن وسنت ہی سے ثبوت فراہم کرنے کی بات کم از کم میرے لیے ناقابل فہم ہے۔ خود آپ نے حضرت آدم کو بیت اللہ کا اولین موسس قرار دینے کے حق میں نہ صرف عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے مروی ایک ضعیف روایت ـــــ جس کے بارے میں حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ کا رجحان یہ ہے کہ وہ اسرائیلیات کی قبیل سے ہے ـــــ اور ابن ہشام کی 'کتاب التیجان' کے بیان سے استدلال کیا ہے بلکہ مختلف قیاسات سے بھی کام لیا ہے۔ (الشریعہ، مارچ ۲۰۰۷، ص ۹ و ۱۰) اسی طرح آپ نے بنی اسرائیل کے لیے خیمہ اجتماع کے قبلہ مقرر کیے جانے اور پھر اس کے صخرۂ بیت المقدس کے مقام پر رکھے جانے سے متعلق ابن تیمیہ اور ابن قیم رحمہما اللہ کے حوالے سے متعدد تاریخی واقعات ذکر کیے ہیں جن کا قرآن وسنت میں کوئی ذکر نہیں۔ (الشریعہ، مارچ ۲۰۰۷، ص ۱۶ و ۱۷)

پس اگر بیت اللہ اور مسجد اقصیٰ کی تاریخ کے بعض پہلوؤں سے متعلق 'اسماعیلیات' بلکہ اسرائیلیات سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے تو دیگر تاریخی پہلوؤں کے بارے میں قرآن وسنت ہی میں کسی تصریح کا پایا جانا کیوں ضروری ہے اور اس معاملے میں بائبل کے بیانات کو آپ یکسر ناقابل اعتنا کیوں گردانتے ہیں؟ میرے ناقص فہم کے مطابق تفسیر وحدیث کے علما کے ہاں 'اسرائیلیات' کا اطلاق یہود ونصاریٰ سے منقول ان روایات پر کیا جاتا ہے جن کی نوعیت اصلاً قصہ کہانیوں اور دیومالا کی ہے۔ ان روایات کی پشت پر بالعموم کوئی تاریخی ریکارڈ موجود نہیں، اس وجہ

سے انھیں کوئی استناد بھی حاصل نہیں، لیکن بائبل کے صحائف پر 'اسرائیلیات' کا اطلاق کر کے انھیں کلیتًا نا قابل اعتبار قرار دینے کا طریقہ ہمارے اہل علم اور بالخصوص بائبل سے براہ راست واقفیت رکھنے والے علما نے اختیار نہیں کیا، بلکہ وہ بنی اسرائیل کی تاریخ کے ضمن میں عام طور پر ان صحائف سے پوری پوری مدد لیتے رہے ہیں۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ بائبل کو اصولی طور پر ایک قابل اعتنا ماخذ ماننے کے بعد اگر اس کا کوئی بیان قرآن وسنت سے یا تاریخی قرائن وشواہد سے ٹکراتا ہو تو اس کو رد کر دینے میں کسی کو بھی کوئی تردد نہیں ہوگا۔ مسجد اقصیٰ کے معاملے میں بائبل کے مختلف بیانات کی نوعیت کیا ہے، اس پر ہم اپنے سلسلہ گفتگو میں آگے چل کر بحث کر سکتے ہیں۔ اس مرحلے پر میں متعین طور پر صرف یہ جاننا چاہوں گا کہ آپ زیر بحث نکتے کو 'شریعت' کے دائرے کی چیز سمجھتے ہیں یا تاریخ کے دائرے کی؟ پہلی صورت میں آپ کی رائے کی توضیح اور اس کے دلائل مطلوب ہوں گے، جبکہ دوسری صورت میں آپ کو میرے مذکورہ سوال کا جواب عنایت فرمانا ہوگا۔

۲۔ آپ نے فرمایا ہے کہ ''اگر تو یہ بات دلائل کی روشنی میں ثابت ہو جائے کہ مسجد اقصی کی پہلی تعمیر حضرت سلیمانؑ نے کی یا حضرت یعقوبؑ نے اس کی پہلی بنیاد رکھی تھی تو پھر تو یہ بات قابل بحث ہے کہ مسجد اقصی پر یہود کا شرعی حق ہے یا نہیں؟ لیکن اگر اس بات کے قوی دلائل موجود ہوں کہ حضرت ابراہیمؑ سے پہلے بھی مسجد اقصیٰ موجود تھی تو پھر ہمارے خیال میں یہ مسئلہ قابل بحث ہی نہیں بنتا۔''

میں زیادہ وضاحت کے ساتھ سمجھنا چاہوں گا کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں آپ کے نزدیک فرق کہاں سے واقع ہوتا ہے؟ یعنی حضرت یعقوب یا حضرت سلیمان کے مسجد اقصیٰ کا بانی ہونے کی صورت میں وہ کون سا نکتہ ہے جو بنی اسرائیل کے حق تولیت کو کم از کم 'قابل بحث' ضرور بنا دیتا ہے؟ مزید یہ کہ اگر یہ فرض کیا جائے کہ مسجد اقصیٰ کی تاسیس تو پہلے کسی دور میں ہوئی تھی، لیکن تاریخ کے ایک خاص مرحلے میں اسے بنی اسرائیل کی ایک مرکزی عبادت گاہ قرار دیتے ہوئے اسے ان کی تولیت میں دے دیا گیا تھا تو کیا اس صورت میں بھی آپ کے نزدیک ان کا حق تولیت 'قابل

بحث' بنتا ہے یا نہیں؟ اثبات یا نفی، دونوں صورتوں میں امید ہے کہ آپ اپنی رائے کی دلیل بھی بیان فرمائیں گے۔

محمد عمار خان ناصر

۲/اپریل ۲۰۰۷

(۲)

برادر مکرم حافظ محمد زبیر صاحب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ مزاج گرامی؟

میرے ۲/اپریل ۲۰۰۷ کو تحریر کردہ خط کے جواب میں آپ کا ۲۷/اپریل کو لکھا ہوا جوابی مکتوب کل یکم جون کو دیکھنے کو ملا، لیکن ای میل یا ڈاک کے ذریعے سے نہیں، بلکہ 'محدث' کے جون ۲۰۰۷ کے شمارے میں۔ مولانا ثناء اللہ امرتسریؒ کی طرح غالباً آپ نے بھی خط پہنچانے کے اسی ذریعے کو زیادہ محفوظ خیال کیا ہے۔ بہر حال، یہ آپ کی صواب دید ہے۔

جہاں تک مراسلت کے موضوع یعنی مسجد اقصیٰ کی تولیت کے حوالے سے آپ کی تنقید کے بنیادی نکات کے تعین کا تعلق ہے، تو آپ کے تازہ مکتوب سے، کم از کم میرے ناقص فہم کی حد تک، آپ کا موقف واضح ہونے کے بجائے مزید الجھ گیا ہے اور اس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ اپنے استدلال کا بنیادی نکتہ شاید خود آپ پر بھی واضح نہیں۔ (اس بے تکلفی پر معذرت خواہ ہوں)۔

آپ سے پہلے میرے نقطہ نظر پر تنقید کرنے والے اصحاب قلم کا بنیادی استدلال یہ تھا کہ مسجد اقصیٰ اگرچہ بنی اسرائیل کی ایک مخصوص عبادت گاہ کے طور پر ان کے زیر تولیت رہی ہے، لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد ان کا حق تولیت کالعدم ہو چکا ہے۔ اس ضمن میں جو استدلالات پیش کیے گئے، میں نے اپنے فہم کی حد تک ان کا تفصیلی جواب دے دیا۔ آپ نے 'الشریعہ' کے مارچ ۲۰۰۷ کے شمارے میں اس بحث کو دوبارہ چھیڑا تو یہ لکھا کہ میں نے علما کے استدلالات اور تنقیدات کا جواب تو بہت اچھا دے دیا ہے، لیکن ان میں سے کسی بھی ناقد نے سرے سے میری

اصل غلطی ہی واضح نہیں کی۔ اس مضمون اور ۲۳ ؍مارچ کو تحریر کردہ اپنے مکتوب میں آپ نے میری اصل غلطی یہ متعین کی کہ میں مسجد اقصیٰ کے یہود کی مرکزی عبادت گاہ، قبلہ، مقام حج، اور قربان گاہ ہونے کے جس مفروضے کی بنیاد پر اس کا حق تولیت ان کے لیے تسلیم کر رہا ہوں، وہ اسرائیلیات پر مبنی ہے اور قرآن وسنت میں اس کے حق میں کوئی دلیل نہیں پائی جاتی۔

اس ساری بحث سے یہ ظاہر ہوتا تھا کہ آپ کی رائے میں بحث کا اصل نکتہ یہود کے لیے مسجد اقصیٰ کی زیر بحث مخصوص شرعی حیثیتوں کے ثبوت کا ہے اور اگر یہ امر تاریخی معیار پر ثابت ہو جائے تو آپ کے لیے میرے موقف سے اتفاق کرنا غالباً ممکن ہوگا، لیکن آپ کے حالیہ مکتوب میں پیش کیا جانے والا استدلال اس تاثر کی نفی کرتا ہے۔ اگر میں درست سمجھ سکا ہوں تو آپ کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ 'انما یعمر مساجد الله' میں مساجد کے حوالے سے ایک عام اور کلی اصول بیان کیا گیا ہے جس کی رو سے ہر مسجد کی تولیت مسلمانوں کا حق ہے۔ اس تناظر میں چونکہ مسجد اقصیٰ کو بنی اسرائیل کی مرکزی عبادت گاہ، قبلہ، قربان گاہ اور دیگر عباداتی رسوم کے لیے مرکز ماننے سے اس مسجد پر مسلمانوں کے حق تولیت کی نفی لازم آتی ہے، اس لیے یہ ایک شرعی مسئلہ ہے اور مذکورہ امور کے ثبوت کے لیے قرآن وسنت ہی سے دلیل درکار ہوگی۔ میرا اشکال یہ ہے کہ قرآن وسنت میں مسجد اقصیٰ کی تولیت کو مسلمانوں کا حق قرار دینے کے بارے میں چاہے کوئی خاص نص وارد ہوئی ہو یا اس ضمن میں کوئی عام اصول بیان کیا گیا ہو جس کے دائرۂ اطلاق میں مسجد اقصیٰ بھی آتی ہو، دونوں صورتوں میں یہ بحث قطعاً غیر متعلق ہو جاتی ہے کہ بنی اسرائیل کی شریعت میں مسجد اقصیٰ کی حیثیت کیا تھی۔ اگر واقعی قرآن وسنت میں کوئی ایسی ہدایت موجود ہے جو مسجد اقصیٰ کی تولیت کا حقدار مسلمانوں کو قرار دیتی ہے تو پھر چاہے خود قرآن ہی میں یہ تصریح کیوں نہ ہو کہ مسجد اقصیٰ کو بنی اسرائیل کے لیے مرکزی عبادت گاہ، قبلہ، قربان گاہ اور دیگر عباداتی رسوم کے لیے مرکز مقرر کیا گیا تھا، میں اور یقیناً آپ بھی اس نکتے کو کوئی اہمیت نہیں دیں گے، بلکہ قرآن وسنت کی ہدایت کے مطابق مسجد اقصیٰ کی تولیت کا حق دار مسلمانوں ہی کو قرار دیں گے۔

خوش قسمتی سے ہمارے مابین یہ understanding موجود ہے کہ ہم اس موضوع پر کوئی مناظرہ نہیں کر رہے، بلکہ افہام وتفہیم کے جذبے کے ساتھ مسئلے کی تنقیح کرنا چاہتے ہیں۔ میں بنی اسرائیل کے لیے مسجد اقصیٰ کی مخصوص حیثیت کے بارے میں اپنے موقف پر قائم ہوں اور اگر ضرورت ہوتو اس پر تفصیلی دلائل وشواہد بھی پیش کر سکتا ہوں، لیکن اگر یہ نکتہ اصل بحث پر سرے سے اثر انداز ہی نہیں ہوتا تو میرے خیال میں اس میں الجھنا محض میرے، آپ کے اور بحث سے دلچسپی رکھنے والے دیگر حضرات کے وقت کا ضیاع ہوگا۔ اگر آپ کا اصل استدلال وہی ہے جو میں نے عرض کیا ہے تو پھر میرے خیال میں بحث کا ارتکاز بھی اسی نکتے پر ہونا چاہیے کہ قرآن وسنت میں ایسا کوئی اصول بیان کیا گیا ہے یا نہیں۔ اس صورت میں، میں چاہوں گا کہ آپ متعین طور پر ان نصوص کی نشان دہی کر دیں جو آپ کے نزدیک اس معاملے میں براہ راست یا بالواسطہ ماخذ بن سکتی ہیں۔ اگر اس ضمن میں آپ ان دلائل میں سے کوئی دلیل پیش فرمائیں جو اس سے پہلے دیگر ناقدین پیش کر چکے ہیں اور جن کا میں ''بہت اچھا جواب'' دے چکا ہوں تو میری گزارش یہ ہوگی کہ ان پر جو تنقیدی سوالات میں اپنی تحریروں میں اٹھا چکا ہوں، ان کی کمزوری کو بھی واضح فرمائیں تا کہ سابقہ بحث کے تکرار کے بجائے اس میں پیش رفت کی صورت پیدا ہو۔

محمد عمار خان ناصر

۲/ جون ۲۰۰۷

(۳)

مکرمی آفتاب عروج صاحب

وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ۔ مزاج گرامی؟

آپ کا مکتوب ملا۔ شکریہ

سورہ بنی اسرائیل کی پہلی آیت میں مذکور 'المسجد الاقصی' کے مصداق سے متعلق آپ کے استفسار کے جواب میں عرض ہے کہ مجھے اس باب میں کوئی شبہہ نہیں کہ اس سے بیت

المقدس میں حضرت سلیمان علیہ السلام کی تعمیر کردہ مسجد ہی مراد ہے۔ جن لوگوں نے محض اس کے لغوی معنی یعنی ''دور کی مسجد'' کو ملحوظ رکھتے ہوئے مکہ مکرمہ سے دور واقع کسی اور مسجد کو اس کے مصداق کے طور پر متعین کرنے کی کوشش کی ہے، انھوں نے آیت کے سیاق کو مکمل طور پر نظر انداز کر دیا ہے۔ واقعہ اسرا سے گفتگو کا آغاز کر کے اللہ تعالیٰ نے اسی سلسلہ بیان کو آگے بڑھاتے ہوئے بنی اسرائیل کو تورات جیسی نعمت عطا کرنے اور پھر اس سے روگردانی کی پاداش میں ان پر مسلط کی جانے والی دو تاریخی تباہیوں کا ذکر کیا ہے۔ اسی ضمن میں آیت ۷ میں ہیکل سلیمانی کی تباہی کا ذکر کرتے ہوئے 'ولیدخلوا المسجد' کے الفاظ آئے ہیں۔ عربی زبان کے قاعدے کے مطابق اگر ایک مسلسل اور مربوط کلام میں ایک ہی لفظ دو مقامات پر معرفہ کی صورت میں استعمال ہوا ہو تو دونوں جگہ اس کا مصداق لازمی طور پر ایک ہی ہوتا ہے۔ اس اصول کی رو سے پہلی آیت میں 'المسجد الاقصی' اور ساتویں آیت میں 'ولیدخلوا المسجد' کا مصداق کسی طرح سے بھی الگ الگ قرار نہیں دیا جا سکتا۔

جہاں تک سورۂ بنی اسرائیل کے موضوع اور مضامین کے ساتھ اس 'ابتدائیہ' کے تعلق کا سوال ہے، تو وہ بالکل واضح ہے۔ سورہ میں مشرکین مکہ اور یہود دونوں کو مشترک طور پر مخاطب بنایا گیا ہے اور اس ابتدائیہ میں دونوں کو ان کے انجام کی تصویر دکھا دی گئی ہے۔ یہود کو سابق سورہ، النحل کی آیت ۹۴ میں یہ وارننگ دی گئی تھی کہ اگر وہ دین حق کے خلاف اپنی شرارتوں سے باز نہ آئے تو سرزمین عرب میں ان کو ایک عرصے سے باعزت اور پرامن زندگی گزارنے کا جو موقع میسر ہے، وہ ان سے چھین لیا جائے گا۔ (فتزل قدم بعد ثبوتها وتذوقوا السوء بما صددتم عن سبيل الله) اسی دھمکی کو سورہ بنی اسرائیل کے آغاز میں زیادہ واضح صورت میں اور تاریخی شواہد کی تائید کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ بنی اسرائیل کے محاسبہ کی یہی تفصیل بعینہٖ مشرکین کے لیے بھی سبق آموز ہے، کیونکہ اس میں یہ صاف اشارہ موجود ہے کہ جس طرح تورات سے انحراف اور بے دینی کے نتیجے میں بنی اسرائیل کو ہیکل سلیمانی کی تولیت سے محروم کیا گیا، مشرکین بنی اسمٰعیل سے

بھی مسجد حرام کی تولیت کا حق عنقریب بالکل اسی طرح چھین لیا جائے گا۔

باقی رہا خواجہ احمد الدین صاحب کا یہ استدلال کہ چونکہ سورۂ بنی اسرائیل کے نزول کے وقت حضرت سلیمان علیہ السلام کی مسجد موجود نہیں تھی، اس لیے وہ اس کا مصداق نہیں ہو سکتی تو اس کی غلطی میں اپنے مضمون (الشریعہ، اپریل/مئی ۲۰۰۴ء) میں واضح کر چکا ہوں۔ 'مسجد' دراصل عمارت کو نہیں بلکہ اس قطعہ زمین کو کہتے ہیں جسے عبادت گاہ کے طور پر مخصوص کر دیا جائے۔ عمارت ایک اضافی اور ثانوی چیز ہے۔ اگر کسی وقت عمارت قائم نہ رہے تو بھی مسجد کی حیثیت سے اس قطعہ زمین کا تقدس اور احکام برقرار رہتے ہیں۔

امید ہے کہ یہ وضاحت باعث تشفی ہوگی۔

عمار ناصر

۱۸ جولائی ۲۰۰۴ء

(۴)

مکرمی محمد عزیر بھور صاحب

وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ۔ مزاج گرامی؟

آپ کا عنایت نامہ ملا۔ بے حد شکریہ

مسجد اقصیٰ سے متعلق میرے نقطہ نظر کے حوالے سے آپ نے جو استفسارات کیے ہیں، ان کے بارے میں میری گزارشات حسب ذیل ہیں:

۱۔ صخرۂ بیت المقدس کے تقدس اور اس کی حرمت وعظمت کے بارے میں آپ کے ارشاد سے مجھے پوری طرح اتفاق ہے۔ یہ یقیناً ایک محترم اور مقدس پتھر ہے اور اس کی حرمت کو اسی طرح ملحوظ رکھا جانا چاہیے جیسا کہ پورے احاطہ ہیکل کی حرمت وتقدس کو۔ ہمارے فقہا جہاں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے واضح ارشادات کی بنا پر رفع حاجت کے وقت مسجد حرام کی طرف رخ کر کے بیٹھنے کو ممنوع قرار دیتے ہیں، وہاں صخرہ کے استقبال واستدبار سے گریز کو بھی مستحب مانتے ہیں۔ اسی طرح

'تغلیظ الیمین بالمکان'، یعنی قسم کو موکد بنانے کے لیے کسی مقدس مقام میں حلف لینے کے مسئلے میں بھی ان کے ہاں بیت اللہ اور مسجد نبوی کے ساتھ ساتھ صخرۂ بیت المقدس کا ذکر ملتا ہے۔ تاہم اس ضمن میں دو باتیں ملحوظ رہنی چاہییں۔ ایک تو وہی جس کا آپ نے ذکر کیا ہے، یعنی یہ کہ کسی چیز کی حرمت وتقدس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کی تولیت کے حقدار بھی لازماً مسلمان ہیں۔ اور دوسری یہ کہ مسلمانوں کے لیے صخرہ کی عظمت وحرمت محض اعتقادی اور اصولی نوعیت کی ہے۔ اس سے تجاوز کرتے ہوئے اس کی رسمی (Ritualistic) تعظیم کا کوئی طریقہ (مثلاً صخرہ کا طواف یا عبادت کی نیت سے اس کو چھونا یا اہتمام سے اس کے قریب نماز پڑھنا وغیرہ) صاحب شریعت سے کسی ثبوت کے بغیر اختیار نہیں کیا جا سکتا۔ امام ابن تیمیہ بھی، جہاں تک میں ان کی رائے پر غور کر سکا ہوں، اسی رسمی تعظیم کو یہود کی مشابہت قرار دیتے ہیں۔ ہاں، اگر وہ اس کی اعتقادی اور اصولی حرمت کی بھی، فی الواقع، بالکلیہ نفی کرتے ہوں تو پھر، البتہ، ان کی رائے سے اختلاف کیا جا سکتا ہے۔

۲۔ آپ کی یہ رائے کہ مسلمان از خود ہیکل سلیمانی کو تعمیر کر کے پورے احاطہ ہیکل کو مسلمانوں اور یہود کی مشترکہ عبادت گاہ کی حیثیت دے دیں، غالباً مثالیت پسندانہ (Idealistic) ہے۔ اگر ایسا کرنے میں کوئی حقیقی نظری یا عملی رکاوٹ نہ ہوتی تو آپ کی بات قابل غور تھی، لیکن صورت حال یہ ہے کہ جانبین کے متعصّبانہ عملی رویے سے قطع نظر، یہودی فقہ کی رو سے کسی غیر یہودی کا ہیکل کی اصل عمارت میں داخلہ ہی سرے سے ممنوع ہے اور میں نہیں سمجھتا کہ ان کے مذہبی علما اس فقہی شرط سے دست بردار ہو کر آپ کی تجویز کو قبول کرنے کے لیے رضامند ہوں گے۔ اگر آپ غور کریں تو مسئلے کا عملی حل اس کے سوا کوئی نہیں ہو سکتا جس کا میں نے اپنے مضمون میں ذکر کیا ہے۔ آپ کا بتایا ہوا طریقہ اگر مطلوب یا افادیت کے ساتھ قابل عمل ہوتا تو سیدنا عمر رضی اللہ عنہ اس کو چھوڑ کر مسلمانوں کے لیے مسجد کا ایک کونہ مخصوص کر دینے کا طریقہ اختیار نہ فرماتے۔

عمار ناصر

۲۹ جولائی ۲۰۰۴ء

مدیر ''محدث'' کے ساتھ مراسلت

(۱)

برادر محترم حافظ حسن مدنی صاحب، مدیر ماہنامہ 'محدث' لاہور

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

امید ہے مزاج گرامی بخیر ہوں گے۔

'محدث' کے مارچ ۲۰۰۷ کے شمارے میں ''مسجد اقصیٰ صہیونیوں کے نرغے میں'' کے زیر عنوان آپ کا تفصیلی اور معلوماتی اداریہ پڑھنے کو ملا اور اس بات پر خوشگوار حیرت ہوئی کہ میں نے 'الشریعہ' کے ستمبر/اکتوبر ۲۰۰۳ اور اپریل/مئی ۲۰۰۴ کے شماروں میں شائع ہونے والی اپنی تفصیلی تحریروں میں شرعی زاویہ نگاہ سے اس معاملے کے جس بنیادی پہلو کی طرف اہل علم کی توجہ مبذول کرائی تھی، آپ کی تازہ تحریر میں اس کو تسلیم کرتے ہوئے مسجد اقصیٰ کے حوالے سے ایک ایسا موقف اختیار کیا گیا ہے جو امت مسلمہ کے مروجہ جذباتی، غیر اخلاقی اور غیر شرعی موقف سے بالکل مختلف ہے اور جس سے، صورت حال کے واقعی تجزیے اور حکمت عملی کے بعض پہلوؤں سے قطع نظر، کوئی اصولی اختلاف غالباً نہیں کیا جا سکتا۔ میری پوری بحث کا حاصل یہی تھا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے تعمیر کردہ ہیکل سے، جسے قرآن مجید نے 'مسجد اقصیٰ' کے نام سے یاد کیا ہے، بنی

اسرائیل کے حق تولیت کو از روے شریعت منسوخ قرار دینے کا تصور اور اس کی بنیاد پر تقریباً ۱۵۰۰ فٹ لمبے اور ۱۰۰۰ فٹ چوڑے موجودہ احاطہ ہیکل (Temple Mount) کے پورے رقبے اور بالخصوص اس کے وسط میں موجود صخرۂ بیت المقدس اور اس پر اموی خلیفہ عبد الملک بن مروان کے تعمیر کردہ 'قبۃ الصخرہ' کو بلاشرکت غیرے مسلمانوں کی ملکیت قرار دینے کا دعویٰ شرعی و اخلاقی لحاظ سے درست نہیں، اس لیے مسلمانوں کو اپنا دعواے استحقاق تاریخی و واقعاتی بنیاد پر اس احاطے کی جنوبی دیوار کے ساتھ قائم اس مسجد تک محدود رکھنا چاہیے جہاں سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فتح بیت المقدس کے موقع پر نماز ادا کر کے اسے مسلمانوں کی عبادت کے لیے مخصوص کر دیا تھا۔ (یہ مسجد خود سیدنا عمرؓ نے تعمیر نہیں فرمائی تھی، بلکہ بعد کے دور میں مسلمانوں کی تعمیر کردہ ہے۔ ابتدا میں اسے 'مسجد عمر' کا نام دیا گیا تھا، لیکن رفتہ رفتہ یہ 'مسجد اقصیٰ' ہی کے نام سے معروف ہو گئی جو ظاہر ہے کہ قرآن مجید کی ذکر کردہ 'مسجد اقصیٰ' یعنی حضرت سلیمان کی تعمیر کردہ مسجد سے مختلف ایک اصطلاح ہے) آپ نے اپنی تحریر میں اس بنیادی نکتے کو تسلیم فرماتے ہوئے لکھا ہے:

''اس مسجد پر مسلمانوں کے استحقاق کی وجہ تاریخی طور پر یہ ہے کہ جب مسلمانوں نے اس مقام پر مسجد کو تعمیر کیا تھا تو اس وقت یہ جگہ ویران تھی۔ حضرت عمرؓ نے خود یہاں سے کوڑا کرکٹ صاف کر کے اس مسجد کو قائم کیا تھا۔ خلیفہ راشد حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ آپ جیسا عادل حکمران کسی اور قوم کی عبادت گاہ پر اسلامی مرکز تعمیر کر کے کسی دوسری قوم کا مذہبی حق غصب کریں گے۔'' (محدث، مارچ ۲۰۰۷ء، ص ۵)

''اگر یہود اس علاقے میں کوئی ہیکل تعمیر کرنا بھی چاہتے ہیں جس سے ان کے مذہبی جذبات وابستہ ہیں تو اس کے لیے مسجد اقصیٰ کا انہدام کیوں ضروری ہے اور وہ عین اس مقام پر ہی کیوں تعمیر ہوتا ہے جہاں یہ مقدس عمارت موجود ہے؟ مسجد اقصیٰ کے احاطے میں شمال مغربی حصہ اور دیگر بہت سے حصے بالکل خالی ہیں، وہاں وہ قبہ بھی ہے جس کے بارے میں اکثر مسلم علما کا موقف یہ ہے کہ اس قبہ صخرہ کی کوئی شرعی فضیلت نہیں، حتیٰ کہ حضرت عمرؓ نے یہاں نماز پڑھنا بھی گوارا نہیں کیا تھا۔ یوں بھی یہود کے ہاں قبلہ کی حیثیت اس کو حاصل رہی ہے کیونکہ انھوں

نے خیمہ اجتماع کو اپنا قبلہ بنایا ہوا تھا جو قبہ صخرہ کے مقام سے اٹھا لیا گیا، چنانچہ قبہ صخرہ کو اس کا آخری مقام ہونے کے ناطے انھوں نے اسے ہی اپنا قبلہ قرار دے لیا۔ پھر کیا وجہ ہے کہ یہود قبہ صخرہ پر کوئی تصرف کرنے کی بجائے سارا زور مسجد اقصیٰ پر ہی صرف کر رہے ہیں؟'' (ص ۱۸)

ان اقتباسات کی روشنی میں میرے ناقص فہم کے مطابق آپ کے موقف اور میرے نقطہ نظر میں نتیجے کے اعتبار سے کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ البتہ اس کے ساتھ اپنی تحریر کے آخر میں آپ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ:

''امت مسلمہ کے فرزند آج ۴۰ برس گزرنے کے بعد بھی نہ صرف مطمئن و پرسکون ہیں بلکہ آہستہ آہستہ کوتاہی اور مداہنت یوں اپنا اثر دکھا رہی ہے کہ مسلمانوں میں بعض ایسے کرم فرما بھی پیدا ہو گئے ہیں جو مسجد اقصیٰ کو اسی طرح یہود کی تولیت میں دے دینے کے داعی ہیں جیسے مسلمانوں کے پاس بیت اللہ الحرام کی تولیت ہے۔'' (ص ۲۰)

اگر یہ اشارہ ـــــ جیسا کہ گمان غالب ہے ـــــ میری تحریروں کی طرف ہے تو میں، فی الواقع، آپ کی اس تعریض کا مدعا نہیں سمجھ سکا۔ اگر تو مسجد اقصیٰ سے آپ کی مراد حضرت سلیمان کا تعمیر کردہ ہیکل ہے جس کا محل وقوع قبۃ الصخرہ کے قریب ہے تو اس پر تصرف اور تولیت کی اجازت بلکہ ترغیب تو آپ خود بھی یہود کو دے رہے ہیں، اور اگر اس سے مراد حضرت عمرؓ کے مخصوص کردہ مقام پر تعمیر کی جانے والی مسجد یعنی موجودہ 'مسجد اقصیٰ' ہے تو میری تحریر میں کہیں بھی اس کی تولیت یہود کے سپرد کر دینے کی بات نہیں کہی گئی، بلکہ 'الشریعہ' کے اپریل/مئی ۲۰۰۴ کے شمارے میں، میں نے اس بحث کا اختتام ہی اس نکتے پر کیا ہے کہ:

''مسلمانوں کو پوری دیانت داری کے ساتھ اپنے موجودہ موقف پر نظر ثانی کرتے ہوئے ان بے بنیاد مذہبی تصورات کو خیر باد کہنا ہوگا جو پوری عبادت گاہ سے یہود کے حق تولیت کی تنسیخ یا قبۃ الصخرہ کی اہمیت وتقدس کے حوالے سے وضع کر لیے گئے ہیں اور سیدنا عمرؓ کے طرز عمل کی اتباع میں اپنے حق کو اس جگہ تک محدود ماننا ہوگا جہاں روایات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھنے کا تذکرہ ملتا ہے اور جسے سیدنا عمرؓ نے مسلمانوں کی عبادت کے لیے مخصوص فرما دیا تھا۔''

(ص۴۷)

آپ کے مضمون میں اٹھائے جانے والے بعض قانونی نکات اور واقعاتی تفصیلات پر بحث واختلاف کی گنجایش موجود ہے، لیکن ان سے قطع نظر کرتے ہوئے موجودہ مسجد اقصیٰ کے انہدام کے حوالے سے جن صہیونی عزائم کا آپ نے ذکر کیا ہے، وہ اگر درست ہیں تو یقیناً امت مسلمہ کو اپنے حق کا دفاع پوری جرات اور استقامت کے ساتھ کرنا چاہیے۔ خدا کرے کہ امت مسلمہ کے دل میں 'اپنے حق' کے تحفظ کے ساتھ ساتھ 'نفس حق' کو پہچاننے اور اس کو تسلیم کرنے کا جذبہ بھی بیدار ہو جائے۔

محترم حافظ عبد الرحمٰن مدنی صاحب اور ادارہ کے دیگر رفقا کی خدمت میں سلام اور آداب عرض ہے۔

محمد عمار خان ناصر

۱۷/ مارچ ۲۰۰۷

(۲)

لاہور، ۲۵/ مارچ ۲۰۰۷ء

برادرِ گرامی محمد عمار خاں ناصر صاحب، مدیر ماہنامہ 'الشریعۃ' گوجرانوالہ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

آپ کا مراسلہ ملا، شکر گزار ہوں کہ مسجد اقصیٰ کے حالات وواقعات پر مبنی میرے مضمون کا نہ صرف آپ نے مطالعہ کیا بلکہ اس کی افادیت اور واقعاتی استدلال سے بھی اتفاق فرمایا۔ لیکن اس سے بھی زیادہ اطمینان اس امر پر ہے کہ آپ نے اپنے مراسلے کے آخر میں مسجدِ اقصیٰ کے تحفظ کے بارے میں ان جذبات سے بھی اتفاق ظاہر کیا جو مسلم اُمہ میں بالعموم پائے جاتے ہیں۔ آپ کے الفاظ میں ''موجودہ مسجد اقصیٰ کے انہدام کے حوالے سے جن صہیونی عزائم کا آپ نے ذکر کیا ہے، وہ اگر درست ہیں تو یقیناً اُمتِ مسلمہ کو اپنے حق کا دفاع پوری جرات اور استقامت کے ساتھ

کرنا چاہئے۔'' مزید برآں میرے موقف پر یہ تبصرہ کہ'' کوئی اُصولی اختلاف غالباً نہیں کیا جاسکتا'' لکھ کربھی آپ نے میرے استدلال کوتقویت بخشی۔

میرا یہ مضمون مسجد اقصیٰ کے بعض حالیہ واقعات کے حوالے سے تھا اور میں نے مضمون کے مقدمہ میں ہی اس امر کی صراحت کردی تھی کہ مسجد اقصیٰ پر دینی رسائل میں جاری شرعی بحث سے اس مضمون کا کوئی تعلق نہیں، اور اس حوالے سے مستقل مضمون درکار ہے۔ چنانچہ میرے اس مضمون میں شرعی موقف کوسرے سے پیش نہیں کیا گیا تھا، اس کے باوجود میرے لیے یہ امر چونکا دینے والا ہے کہ مسجد اقصیٰ کی شرعی تولیت پر تین برس قبل شائع ہونے والے آپ کے طول طویل مباحث اور ان کے نتائج سے آپ نے مجھے بھی ازخود متفق قرار دے لیا ہے اور اس اتفاق کے اظہار کے لیے آپ نے میرے مضمون کے دو اقتباسات پیش کیے ہیں۔افسوس ناک امر یہ ہے کہ ان اقتباسات کوسیاق سے کاٹ کر آپ نے اپنے من مانے مفہوم میں لیا ہے جبکہ ان سے میرا مدعا ہرگز وہ نہیں جو آپ باور کرار ہے ہیں۔آپ میرے مضمون کے مطالعے کی بجائے ان سے وہ شواہد تلاش کرتے رہے ہیں جن سے کسی طور آپ کے متنازعہ موقف کی ہم نوائی ہوتی ہو، وگرنہ ان اقتباسات کا یہ مفہوم میرے حاشیہ خیال میں بھی موجود نہیں۔آپ کو بخوبی یاد ہوگا کہ آپ کے مضامین کی اشاعت کے بعد علما کے حلقے میں سے غالباً کوئی ایک رائے بھی آپ کی تائید میں شائع نہیں ہوئی اور مسجد اقصیٰ پر آپ کے مضامین دینی صحافت کے متنازعہ ترین مقالات میں سے ہیں جس پر'الشریعۃ' کے متعدد مراسلے اور مستقل مضامین بھی شاہد ہیں، جبکہ میرے مضمون کا موضوع ہی اس سے مختلف ہے۔ بہرحال آپ نے یہ الفاظ'' میرے ناقص فہم کے مطابق نتیجے کے اعتبار سے آپ کے موقف اور میرے نکتہ نظر میں کوئی خاص فرق نہیں'' لکھ کر جس طرح مجھے اپنا ہم نوا قرار دیا ہے، اس سے میں متفق نہیں ہوں کیونکہ جہاں تک میرے شرعی موقف کا تعلق ہے تو میں اس پر ایک مستقل مقالہ لکھنے کا ارادہ رکھتا ہوں۔آپ کے موقف کے بارے میں فی الحال چند تنقیحات پر اکتفا کرتا ہوں:

☆ کیا آپ صہیونیت کے نام نہاد دعوے 'ہیکل سلیمانی' کے قائل نہیں بلکہ اس کو دوبارہ تعمیر کرنے کے مؤید بھی ہیں؟

☆ کیا آپ مسجد اقصیٰ پر مسلمانوں کی بجائے یہود کو تولیت کا حق دینے کے داعی نہیں؟

☆ کیا آپ مسلمانوں کے موقف کو جذباتی، غیر اخلاقی اور غیر شرعی قرار نہیں دیتے؟

☆ کیا آپ دیوارِ گریہ کے قائل نہیں اور اسے بھی یہود کا حق قرار دیتے ہیں؟

جبکہ دوسری طرف مسلم اُمہ کے زعما بالعموم ان میں سے کسی بات کو تسلیم نہیں کرتے۔

جہاں تک 'واقعاتی نتیجہ' میں بظاہر اتفاق کا مسئلہ ہے تو میری رائے میں اس کی حیثیت بھی چند الفاظ کے اشتراک سے زیادہ کچھ نہیں، حقیقت اور امر واقعہ اس کے عین برعکس ہے۔ ماضی قریب میں آپ کے پیش کردہ 'ممکنہ حل' اور موجودہ مراسلہ کے گہرے مطالعے کے بعد میں پوری بصیرت سے کہہ سکتا ہوں کہ میرے اور آپ کے پیش کردہ نتیجے میں عملاً کوئی مماثلت نہیں پائی جاتی۔ آپ احاطہ قدس میں یہودیوں کی شراکت کے قائل ہیں جبکہ میں اس سے متفق نہیں۔ اس سلسلے میں مزید تفصیلات پر گفتگو کرنے سے قبل میری گذارش ہے کہ اس موضوع پر آپ کی سابقہ تحریروں کی غیر معمولی طوالت کی وجہ سے بعض بنیادی باتوں کے بارے میں آپ کے موقف میں نکھار باقی نہیں رہا۔ اشتراک کا شائبہ پیدا ہونے کی وجہ یہی ابہام اور احتمال ہے۔ اگر آپ حسبِ ذیل سوالات کی دوٹوک وضاحت فرما سکیں تو آپ کے مراسلہ میں ذکر کردہ دعوائے اتفاق پر میں اپنا بادلائل موقف پیش کر سکوں گا۔ اس دوٹوک نکھار کی ضرورت اس لیے زیادہ ہے کہ اس طرح کئی برس سے جاری یہ بحث بہت جلد کسی حتمی نتیجہ پر پہنچ جائے گی:

۱۔ مسجد اقصیٰ اور ہیکل سلیمانی آپ کی نظر میں ایک ہی چیز کے دو نام ہیں، آپ کے نزدیک اس [حقیقی] مسجد اقصیٰ کا مصداق کون سی جگہ ہے؟ قبہ صخرہ، فوارۂ کاس، [حالیہ] مسجد اقصیٰ یا کوئی اور؟

۲۔ [حالیہ] مسجد اقصیٰ جہاں حضرت عمرؓ نے نماز پڑھی تھی، کیا [حقیقی] مسجدِ اقصیٰ یہی نہیں؟ اگر نہیں تو آپ اس مسجد کو کیا حیثیت دیتے ہیں؟

۳۔ [حقیقی] مسجد اقصیٰ پر کیا مسلمانوں اور یہود ہر دو اقوام کا استحقاق ہے، اگر دونوں کا حق مشترک ہے تو اس حق کی نوعیت کیا ہے اور ان میں سے کس کا حق آپ برتر سمجھتے ہیں؟

۴۔ حق کی برتری کی صورت میں عملاً اس قوم کے لیے آپ کیا اقدام تجویز کرتے ہیں اور مرجوح حق والی قوم کے لیے کیا؟

۵۔ شدرحال والی متفق علیہ حدیث (مساجدِ ثلاثہ) اور مسجد اقصیٰ میں نماز کی فضیلت والے فرمانِ نبویؐ پر عمل کی آپ مسلمانوں کے لیے عملی صورت کیا تجویز کرتے ہیں؟

چونکہ اس بحث کو آپ نے ہی شروع کیا اور اس کے ہر پہلو پر تفصیل سے تحقیق بھی فرمائی، اس لیے اس بحث کے ان اہم نکات کا دوٹوک جواب بھی اخلاقاً آپ کو دینا چاہئے کیونکہ حق کو واضح ہونا چاہئے اور اس میں کوئی ابہام نہیں رہنا چاہئے۔ بہتر ہوگا کہ آپ دوٹوک اور معروضی اُسلوب میں ان کے جواب دے کر تفصیلی دلائل کے لیے اپنے ۱۵۰ صد سے زائد صفحات کے متعین پیرا گرافوں کی نشاندہی کر دیں۔ مجھے اُمید ہے کہ آپ کے جوابات کے بعد پیش نظر مسئلہ کافی حد تک ازخود ہی واضح ہو جائے گا۔ تاہم آپ کے جواب کے بعد میں بڑی وضاحت اور صراحت سے اپنا تفصیلی موقف تحریر کروں گا، تاکہ اس اہم شرعی مسئلہ پر ہمارے قارئین کسی واضح نتیجہ تک پہنچ سکیں۔ ان شاءاللہ

اللهم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه

حافظ حسن مدنی، لاہور

(۳)

برادرم حافظ حسن مدنی صاحب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ مزاج گرامی؟

میرے خط کے جواب میں آپ کا گرامی نامہ موصول ہوا۔ بے حد شکریہ! میں اشتیاق کے ساتھ منتظر رہوں گا کہ مسجد اقصیٰ کی تولیت کے شرعی پہلو سے متعلق آپ کا مستقل مضمون کب معرض

تحریر میں آتا ہے اور اس میں آپ کیا نقطہ نظر اختیار فرماتے اور اس کے حق میں کیا استدلالات پیش کرتے ہیں۔ سر دست میں اپنی گزارشات کو آپ کے حالیہ مکتوب کے مندرجات تک محدود رکھوں گا۔

آپ نے فرمایا ہے کہ میں نے آپ کے مضمون سے اپنے اور آپ کے موقف میں جو اشتراک اخذ کیا ہے، وہ درست نہیں، بلکہ ایسا آپ کے اقتباس کو سیاق وسباق سے ہٹا کر من مانے معنی پہناتے ہوئے کیا گیا ہے۔ تاہم آپ نے اس اقتباس سے میرے اخذ کردہ نتیجے کی تردید تو فرمائی ہے لیکن اپنے مضمون کے سیاق وسباق کی روشنی میں اس کا صحیح مدعا اور مفہوم واضح کرنے کی زحمت نہیں کی۔ میں آپ کا اقتباس یہاں دوبارہ نقل کرنا چاہوں گا:

> ''اگر یہود اس علاقے میں کوئی ہیکل تعمیر کرنا بھی چاہتے ہیں جس سے ان کے مذہبی جذبات وابستہ ہیں تو اس کے لیے مسجد اقصیٰ کا انہدام کیوں ضروری ہے اور وہ عین اس مقام پر ہی کیوں تعمیر ہوتا ہے جہاں یہ مقدس عمارت موجود ہے؟ مسجد اقصیٰ کے احاطے میں شمال مغربی حصہ اور دیگر بہت سے حصے بالکل خالی ہیں، وہاں وہ قبہ بھی ہے جس کے بارے میں اکثر مسلم علما کا موقف یہ ہے کہ اس قبہ صخرہ کی کوئی شرعی فضیلت نہیں، حتیٰ کہ حضرت عمرؓ نے یہاں نماز پڑھنا بھی گوارا نہیں کیا تھا۔..... پھر کیا وجہ ہے کہ یہود قبہ صخرہ پر کوئی تصرف کرنے کی بجائے سارا زور مسجد اقصیٰ پر ہی صرف کر رہے ہیں؟'' (محدث، مارچ ۲۰۰۷ء ص ۱۸)

از راہ کرم آپ واضح فرمائیں کہ جب آپ ہیکل کی تعمیر کے لیے یہود کو موجودہ مسجد اقصیٰ کے بجاے احاطہ ہیکل ہی میں واقع دیگر مقامات، مثلاً قبۃ الصخرہ وغیرہ کی راہ دکھا رہے ہیں اور یہ بھی بتا رہے ہیں کہ ان مقامات کی آپ کے نزدیک کوئی شرعی فضیلت نہیں تو اس کا مطلب مذکورہ مقامات پر تصرف وتولیت میں عدم دلچسپی ظاہر کرنے کے سوا کیا نکلتا ہے؟ اگر یہود آپ کی دکھائی ہوئی راہ پر چلتے ہوئے قبۃ الصخرہ کی جگہ پر اپنا ہیکل تعمیر کرنا چاہیں تو وہ آخر زمین کے اوپر ہی بنے گا یا 'بغیر عمد ترونہا' فضا میں معلق ہوگا؟ اور اگر آپ یہود کا ہیکل تعمیر کرنے کا حق تو تسلیم کرتے ہیں، لیکن احاطے یا ہیکل کی تولیت میں انھیں کسی طرح بھی شریک کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں تو یہ واضح

فرمایئے کہ کیا ہیکل کی تعمیر کے بعد یہودی قوانین کے مطابق اس میں رسوم عبادت ادا کرنے اور کاہنوں سے متعلقہ مذہبی خدمات بجالانے کا فریضہ بھی آپ خود ہی انجام دیں گے؟ اور اگر یہ حق بھی آپ یہود کے لیے تسلیم کرتے ہیں تو مذہبی معنوں میں کسی عبادت گاہ پر تصرف وتولیت اور کیا چیز ہوتی ہے؟

کوئی مصنف جب اپنی تحریر سے واضح طور پر نکلنے والے کسی نتیجے کو own کرنے سے انکار کرتا ہے تو اس کی وجہ یا تو یہ ہوتی ہے کہ اس نے وہ تحریر اچھی طرح سوچ سمجھ کر نہیں لکھی ہوتی اور یا یہ کہ وہ اپنی تحریر میں ملفوف نتیجے کا واضح اعتراف کرنے کے لیے درکار اخلاقی جرات سے محروم ہوتا ہے۔ میں حسن ظن رکھتا ہوں کہ آپ کے معاملے میں یہ دوسری صورت نہیں پائی جاتی۔

آپ نے اپنے مکتوب کے آخر میں میرے موقف کے حوالے سے جن نکات کی وضاحت طلب فرمائی ہے، ان سب کی تفصیل میں اپنی تحریروں میں پہلے ہی بیان کر چکا ہوں، تاہم آپ کی فرمایش پر انھیں دوبارہ دہرا دیتا ہوں:

۱۔ قرآن مجید نے 'مسجد اقصیٰ' کا لفظ ہیکل سلیمانی کے لیے استعمال کیا ہے۔ موجودہ احاطہ ہیکل کے اندر اس کا محل وقوع یقینی طور پر معلوم نہیں، تاہم غالب گمان کے مطابق اس کو صخرۂ بیت المقدس (جس کے اوپر اس وقت 'قبۃ الصخرۃ' قائم ہے) کے قرب وجوار میں ہونا چاہیے، کیونکہ یہ صخرہ بنی اسرائیل کے لیے قبلے کی حیثیت رکھتا تھا اور ہیکل کی عمارت کے اندر ہی واقع تھا۔ اس وقت مسلمان جس مسجد کو 'مسجد اقصیٰ' کہتے ہیں، وہ عین ہیکل سلیمانی کی جگہ پر واقع نہیں، بلکہ احاطہ ہیکل کی جنوبی دیوار کے قریب اس جگہ تعمیر کی گئی ہے جہاں فتح بیت المقدس کے موقع پر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے نماز ادا فرمائی تھی۔

۲ و ۵۔ موجودہ مسجد اقصیٰ، ہیکل سلیمانی (یعنی قرآن مجید کی ذکر کردہ 'مسجد اقصیٰ') کی اصل عمارت کا حصہ نہ ہونے کے باوجود توسیعی طور پر مسجد ہی کے حکم میں ہے، اس لیے اس میں نماز ادا کرنے کی وہی فضیلت اور ثواب ہے جو صحیح احادیث میں مسجد اقصیٰ کے حوالے سے ثابت ہے۔

۳۔۴۔ بنی اسرائیل کی مرکزی عبادت گاہ، قربان گاہ اور قبلہ ہونے کے ناتے سے ہیکل سلیمانی یعنی اصل مسجد اقصیٰ کی تولیت شرعی واخلاقی طور پر انھی کا استحقاق ہے اور قرآن وسنت میں ان کے اس حق کی تنسیخ کی کوئی دلیل نہیں۔ مسلمانوں کا حق اس مسجد کے حوالے سے یہ ہے کہ انھیں یہاں عبادت کرنے کی پوری آزادی حاصل ہو۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ہیکل سلیمانی کی اصل عمارت کے بجائے اس سے بالکل ہٹ کر احاطہ ہیکل کے جنوب میں، جہاں اس وقت موجودہ مسجد اقصیٰ واقع ہے، مسلمانوں کے لیے عبادت کی جگہ متعین کر کے دونوں اقوام کے مذہبی حق کے تحفظ اور پاس داری کی ایک واضح صورت متعین فرمادی تھی اور امت مسلمہ کو اسی کی پابندی کرنی چاہیے۔

اگر اس ضمن میں مزید کوئی نکتہ وضاحت طلب ہو تو میں اس کے لیے حاضر ہوں۔

محمد عمار خان ناصر

۲۵ مارچ ۲۰۰۷

(۴)

لاہور، ۲۶ مارچ ۲۰۰۷ء

برادر محترم جناب محمد عمار خاں ناصر

السلام علیکم ورحمتہ اللہ وبرکاتہ

آپ کا جواب موصول ہونے پر شکر گزار ہوں۔ سردست آپ کے حسبِ ارشاد اُس اقتباس کے سیاق پر روشنی ڈالنا چاہتا ہوں جسے آپ اپنے موقف کی حمایت قرار دینے پر مصر ہیں۔ جیسا کہ میں پچھلے مراسلے میں تحریر کر چکا ہوں کہ میں نے حالیہ مضمون شرعی موقف کے حوالے سے عمداً نہیں لکھا کیونکہ اس مضمون کی وجہ تحریر مسجد اقصیٰ پر حالیہ جارحیت بنی تھی نہ کہ دینی رسائل میں جاری ۴ سالہ پرانی بحث، اسی بنا پر میں نے مقدمہ میں بھی اس کی صراحت کو مناسب خیال کیا۔ چنانچہ میرے اس مضمون میں ان واقعات کو ترتیب وار پیش کیا گیا کہ مسجد اقصیٰ ان دنوں کن حالات سے دوچار ہے۔ اس بنا پر کوئی شخص ان واقعات کے وقوع سے انکار کرے، یا اُنہیں مفروضہ قرار دے تو

ایسا اعتراض تو اس مضمون کے ضمن میں کیا جا سکتا ہے، البتہ جب میں نے کوئی شرعی موقف خود بھی اختیار نہیں کیا اور اس کے دلائل نہیں دیے، تو میری ایک عبارت سے اپنے تئیں وہ موقف کیسے کشید کیا جا سکتا ہے، جس سے تعرض نہ کرنے کا صاحبِ مضمون خود شروع میں اظہار کر چکا ہے۔

آپ کا کہنا ہے کہ ''نتیجے کے اعتبار سے آپ کے موقف اور میرے نکتہ نظر میں کوئی خاص فرق نہیں۔'' یہ دعویٰ کرنا اس وقت ممکن ہوتا جب یہ کہا جا سکتا کہ میں نے بھی آپ کے 'ممکنہ حل' کی طرح، اپنے پیش کردہ اقتباس کے ذریعے صہیونی شورشوں کا یہ حل پیش کیا ہے کہ قبہ صخرہ یہود کے حوالے کر دیا جائے۔ جبکہ میرے مضمون میں مسجد اقصیٰ پر اسرائیلی تسلط کے بعد ۴۰ سالہ مختصر تاریخ، ہیکل مزعوم کی تعمیر کے صہیونی جنون کا تذکرہ اور حالیہ جارحیت کے ۴/امکانات پیش کرنے کے بعد موجودہ مقام، جہاں یہ جارحیت ہوئی ہے، کی غیر معمولی اہمیت کو پیش کرنے پر ہی اکتفا کیا گیا ہے اور آخر میں اُمتِ مسلمہ کو ان کا فرض یاد دلایا گیا ہے۔ اس مقام کی اہمیت کا تذکرہ کرتے ہوئے میں نے یہ قرار دیا ہے کہ صہیونیوں کا مزعومہ ہیکل کوئی مجرد دعویٰ نہیں بلکہ اس میں مسجد اقصیٰ کا انہدام ایک لابدی امر ہے کیونکہ ارضِ مقدس کو مسلم شعور سے کھرچنے کا یہی واحد طریقہ ہے۔ میں نے لکھا ہے کہ اگر ان کے پیش نظر مسجد اقصیٰ کا انہدام نہیں بلکہ محض ہیکل سلیمانی کی تعمیر ہوتا تو اُنہوں نے یہ مزعومہ ہیکل موجودہ مسجد اقصیٰ کے علاوہ کسی اور نقطہ پر تعمیر کیوں نہیں کیا؟ جبکہ وہاں احاطہ قدس کے باہر بھی جگہیں خالی ہیں، مسجد اقصیٰ کے ماسوا اس احاطے میں بھی خالی مقامات اور اہم عمارتیں مثلاً قبہ صخرہ وغیرہ بھی موجود ہیں، ان کو چھوڑ کر عین مسجد اقصیٰ کے نیچے ہیکل کی موجودگی کا دعویٰ ہندوؤں کے اس دعوے کے مشابہ ہے جو وہ ہندوستان میں کئی مساجد کے حوالے سے کر چکے ہیں کہ وہ عین قدیم مندروں پر تعمیر کی گئی ہیں، ایسے دعوے کرنے والوں کے پیش نظر اپنے مرکز کی تعمیر کی بجائے دراصل دوسری قوم کی عبادتگاہ کو مسمار کرنے کا مکروہ عزم کارفرما ہوتا ہے۔ میرے اس اقتباس کا رجحان ہیکل کی تعمیر کے جواز اور اس کا محل ذکر کرنے کی بجائے عین مسجد اقصیٰ کے انہدام کے صہیونی ہدف کی مؤکد نشاندہی اور ان کے عزائم کو آشکارا کرنا ہے۔ یہی وجہ

ہے کہ میرے مضمون کے آخر میں یہ صراحت بھی موجود ہے کہ اس پورے احاطہ قدس پر استحقاق صرف مسلمانوں کے لیے مخصوص ہے۔ عجب بات ہے کہ ایک عبارت کو لکھنے والے کے مدعا کی بجائے، مضمون کی دیگر عبارتوں سے صرفِ نظر کرتے ہوئے اور سیاق وسباق کے برعکس اپنے ذہن میں پہلے سے موجود نکتہ کو نہ صرف اصل دعویٰ قرار دے دیا جائے بلکہ موقف بھی بنا دیا جائے۔ مذکورہ اقتباس کی ترکیب سے بھی میرے موقف ہونے کی نفی ہوتی ہے، کیونکہ یہ سارا اقتباس محض ایک مفروضہ ہے جس کی نشاندہی جملے کے آغاز میں درج لفظ 'اگر' کے ساتھ بھی ہو رہی ہے۔ *

راقم کا تو یہ محض مفروضہ ہے جس کا ہدف بھی وہ ہے جو اوپر ذکر ہو چکا، جبکہ دوسری طرف آپ اس موقف کے پرزور داعی ہیں جیسا کہ پہلے خط کے آخر میں الشریعہ: اپریل ۲۰۰۴ء میں شائع شدہ آپ کا اقتباس شاہد ہے۔ آپ کے طویل شرعی موقف کی طرح...... جس نے دردمندانِ ملت کے دلوں کو زخمی کیا ہوا ہے...... آپ کا 'ممکنہ حل' بھی معصومیت اور حقائق سے منہ موڑنے کی نادر مثال ہے۔ آپ کو راقم کی تحریر کی تہہ میں چھپا ہوا اشتراک تو نظر آتا ہے، جس کی صریح نفی بھی ساتھ ہی موجود ہے لیکن راقم کے ذکر کردہ ۴۰ برس پر محیط وہ مسلسل صہیونی اقدامات دکھائی نہیں

---

* قارئین فیصلہ کرتے وقت یہ نکتہ بالخصوص ملحوظ رکھیں کہ میں نے اپنے پہلے خط میں برادرم حسن مدنی صاحب کے دو اقتباسات نقل کیے تھے جن میں سے دوسرے اقتباس کو تو انھوں نے 'اگر' کے لفظ کا سہارا لیتے ہوئے 'مفروضہ' قرار دیا ہے، لیکن پہلے اقتباس پر نظر ڈالنے کی زحمت نہیں کی۔ حضرت عمر کے ہاتھوں موجودہ مسجد اقصیٰ کی تاسیس اور اس پر مسلمانوں کے استحقاق کا دفاع کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے: ''خلیفہ راشد حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ آپ جیسا عادل حکمران کسی اور قوم کی عبادت گاہ پر اسلامی مرکز تعمیر کر کے کسی دوسری قوم کا مذہبی حق غصب کریں گے''، جس کا مطلب یہ ہے کہ جس جگہ حضرت عمر نے مسجد قائم کی، وہ یہود کی عبادت گاہ کا محل وقوع نہیں تھی، ورنہ حضرت عمر کا یہ اقدام 'غصب' قرار پاتا۔ حسن اتفاق سے یہ اقتباس 'اگر' سے شروع نہیں ہوتا، لیکن اب وہ اپنے خطوط میں فرماتے ہیں کہ موجودہ مسجد اقصیٰ ہی حقیقی مسجد اقصیٰ (یعنی حضرت سلیمان کا تعمیر کردہ ہیکل) ہے اور اس پر مسلمانوں کا حق جتانا 'غصب' نہیں بلکہ ان کا شرعی وتاریخی 'حق' ہے۔ (عمار)

دیتے جو آپ کے ’ممکنہ حل‘ کا منہ چڑا رہے اور اسے کلیتاً ناقابل عمل بتا رہے ہیں۔ میرا مضمون (جسے ’حالات کی رپورٹ اور تبصرہ‘ کہنا زیادہ بہتر ہوگا) آپ کے ممکنہ حل کی پوری قلعی کھول دیتا ہے۔ آپ ایک بار اپنے سلسلۂ مضامین کا تتمہ (بعنوان ’ممکنہ حل‘) ملاحظہ فرمالیں اور پھر اس کا راقم کے مضمون سے تقابل کرلیں، تو آپ پر ’مزعومہ اشتراک‘ کی پوری حقیقت کھل جائے گی:

(۱) آپ اُمتِ مسلمہ کی بجائے یہود کو مسجد اقصیٰ کا متولی قرار دیتے ہیں،

(۲) اور قبہ صخرہ یا اس کے اردگرد کو حقیقی مسجد اقصیٰ کا مصداق سمجھتے ہیں جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ موجودہ مسجد اقصیٰ جہاں حضرت عمرؓ نے نماز پڑھی، مسلمانوں کی خودساختہ قرار پاتی ہے،

(۳) جسے آپ خودساختہ کہنے کی بجائے حقیقی مسجد اقصیٰ کے توسیعی حکم میں شامل ہونے کی توجیہ فرماتے ہیں۔

قبہ صخرہ کو مسجد اقصیٰ کے حقیقی مصداق ہونے کی بنا پر آپ اسے یہود کو دینے کے پرزور داعی اس بنا پر ہیں کہ آپ کے نزدیک اصل مسجد شرعاً یہود کی زیر تولیت ہی ہونی چاہئے۔ یاد رہے کہ آپ کے موقف کے یہ مرکزی نکات پوری مسلم اُمہ کے چودہ صد سالہ موقف بلکہ تعامل کے صریح مخالف گویا قرآنی اصطلاح میں ’سبیل المومنین سے انحراف‘ کے زمرے میں آتے ہیں۔ اب میرے مضمون کو دیکھئے، میں نے ان نظریاتی بحثوں کی بجائے موجودہ مسجد اقصیٰ پر صہیونیوں کے ۴۰ سالہ منفی اقدامات کو ذکر کیا ہے۔ یہاں غور طلب امر یہ ہے کہ یہود کا ۴۰ سالہ جارحانہ طرزِ عمل بھی آپ کی اس توجیہ اور ’ممکنہ حل‘ کی کسی طور تائید نہیں کرتا؟ چنانچہ یہاں پہنچ کر آپ یہود کی بعض تحریروں کا سہارا لیتے ہوئے ان کے کھلے ظالمانہ طرزِ عمل سے آنکھیں بند کرلیتے ہیں۔ میرا آپ سے سوال ہے کہ اگر یہود قبہ صخرہ پر ہیکل سلیمانی تعمیر کرنا چاہتے ہیں تو

۱۔ ان کی تمام کوششیں مسجد اقصیٰ کو مسمار کرنے پر کیوں مرکوز ہیں، گذشتہ ۴۰ برسوں میں قبہ صخرہ یا کوئی اور مقام ان کی جارحیت کا نشانہ یا عزائم کا مرکز کیوں نہیں ٹھہرا جبکہ آپ کے خیال میں یہود کے نزدیک یہی مقام مزعومہ ہیکل کا اصل مرکز ہے۔ یاد رہے کہ یہ قبہ بھی موجودہ مسجد اقصیٰ کی طرح

مسلم خلیفہ ولید بن عبدالملک بن مروان کا ہی تعمیر کردہ ہے کیونکہ علامہ ابن تیمیہؒ کی تصریح کے مطابق دورِ خلفائے راشدین میں صخرہ بیت المقدس محض ایک ننگی چٹان تھی۔

۲۔صہیونیوں نے سرنگیں بھی مسجد اقصیٰ کے نیچے کھودی ہیں تاکہ وہ ازخود منہدم ہوجائے نہ کہ قبہ صخرہ کے نیچے، اگر ان کا ہدف قبہ صخرہ (آپ کے نزدیک: مزعومہ ہیکل کا مرکز) ہے تو ان کی جارحیتوں کا مرکز مسجد اقصیٰ کیوں ہے؟

۳۔یہود کے نزدیک مزعومہ ہیکل سلیمانی کی آخری یادگار (مزعومہ دیوارِ گریہ) بھی مسجد اقصیٰ کے بالکل متصل ہے جبکہ قبہ صخرہ تو اس سے کہیں فاصلے پر ہے۔اس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ یہود موجودہ مسجد اقصیٰ کو ہی ہیکل سلیمانی کا مرکز سمجھتے ہیں نہ کہ قبہ صخرہ کو۔

۴۔یہود نے ۱۹۸۸ء اور ۱۹۸۹ء میں مسجد اقصیٰ میں ہیکل سلیمانی کا دوبار سنگِ بنیاد رکھا اور یہ دونوں مقام قبہ صخرہ سے کافی دور جبکہ موجودہ مسجد اقصیٰ سے ملحق تھے۔

۵۔صہیونیوں نے ۴ بار جس مقام کو بم سے اُڑانے کی کوشش کی، وہ مقام بھی مسجد اقصیٰ ہے نہ کہ قبہ صخرہ!

۶۔حالیہ شورشوں اور جارحیتوں کا مرکز باب المغاربہ ہے جو مسجد اقصیٰ کا براہِ راست دروازہ ہے، مزید برآں اسرائیلی تسلط کے فوراً بعد ۱۹۶۷ء میں اس سے ملحق محلّہ حی المغاربہ ہی صہیونی جارحیتوں کا مرکز بنا تھا، یہ شورشیں کبھی قبہ صخرہ کے براہِ راست دروازوں اور محلوں پر نہیں ہوئیں۔ایسے ہی حالیہ جارحیت کا مقصد بھی اسی جنوب مغربی حصہ کو ہی مسمار کرنا ہے۔اس سے بھی بخوبی یہ ظاہر ہوجاتا ہے کہ یہودی مسجد اقصیٰ ہی کو نعوذ باللہ مسمار کرکے وہاں اپنا خودساختہ ہیکل بنانے کا ارادہ رکھتے ہیں۔

۷۔سب سے بڑھ کر یہ کہ ۱۱/اپریل ۲۰۰۵ء کو ایریل شیرون نے واشنگٹن میں جو منصوبہ امریکی حکومت کو پیش کیا ہے اور امریکی حکومت نے اس کی تائید کی ہے، وہ مسجد اقصیٰ کے مقام پر ہیکل کی تعمیر کا ہے، نہ کہ قبہ صخرہ کی جگہ پر۔ان کا منصوبہ ہے کہ وہ احاطہ قدس کو مسلمانوں اور یہودیوں میں

تقسیم کرنا چاہتے ہیں یعنی جنوب مغربی حصہ (موجودہ مسجد اقصیٰ) پر اپنے ہیکل کی تعمیر اور قبہ صخرہ کو مسلمانوں کے لیے چھوڑ دینا۔

مذکورہ بالا نکات کے بعد پورے وثوق سے کہا جا سکتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ یہود قبہ صخرہ پر ہیکل سلیمانی تعمیر کرنا چاہتے ہیں، اور وہ اسے ہی قدیم مسجد اقصیٰ کا مصداق تصور کرتے ہیں، اور یہی آپ کی نظر میں ممکنہ حل بھی ہے (جس میں آپ مجھے بھی اپنے تئیں شریکِ جرم ٹھہرا رہے ہیں)؛ زمینی حقائق، ۴۰ سالہ واقعات اور اسرائیلی سرکاری منصوبوں سے نہ تو اس دعوے کی کسی طور تائید ہوتی ہے اور نہ ہی یہ کوئی قابل عمل حل قرار پاتا ہے۔اس کے بعد برادر موصوف کی یہ بے جا معصومیت ہے کہ وہ مسلم امہ کے حق اور زمینی حقائق سے بے پرواہوکر، ان غیروں کے حق کی جستجو میں اپنی اور دوسروں کی صلاحیتیں کھپا رہے ہیں جن کی مسلم دشمنی پر قرآنِ کریم میں کئی آیات شاہد ہیں۔ یہ بھی یادرہے کہ اپنے مضامین کے آغاز میں انہوں نے مسلمانوں کو اخلاقیات کا درس دیتے ہوئے اپنے سارے استدلال کی بنیاد قانون کی بجائے اخلاقیات پر استوار کی ہے۔لیکن اسرائیل کے فلسطینیوں سے ظالمانہ رویہ سے چشم پوشی کرتے ہوئے ان کے پورے مضمون میں اخلاقیات کا یہ وعظ کہیں یہود کے لیے دکھائی نہیں دیتا۔

مجھے بخوبی احساس ہے کہ ایک حساس علمی اور تاریخی موضوع کے نتائج کو دلائل وحقائق سے صرفِ نظر کرتے ہوئے جس طرح میں نے قارئین کی غیر معمولی استعداد کے سہارے پر ذکر کر دیا ہے، اس سے استفادہ کافی مشکل ہوگا۔لیکن برادرِ محترم نے ہی ایک ایسے مسئلہ میں مجھے اُلجھا کر جو ابھی مستقلاً موضوعِ بحث نہیں تھا، ہمیں اس مشترکہ الجھن سے دوچار کیا۔ ان کا اپنے دعویٰ پر لگاتار اصرار ہی اس تحریر کا باعث بنا ہے، وگرنہ میں اب بھی اس پوری بحث کو مستقل طور پر کتاب وسنت، تعامل صحابہؓ اور ائمہ اسلاف کے دلائل وبراہین سے مزین کرکے کسی اور موقعہ پر نکات وار تفصیلاً پیش کرنے کا ارادہ رکھتا ہوں۔ واضح رہے کہ میرے اس مراسلے کا تمام تر دارومدار بھی حقائق وواقعات ہی ہیں نہ کہ شرعی استدلال! جناب عمار کو میری تحریر میں سے اپنے مطلوبہ نکات کشید

کرنے کی بجائے میرے مرکزی استدلال پر اپنی توجہ صرف کرنی چاہیے۔ مذکورہ بالا واقعاتی تفصیلات میرے حالیہ مضمون میں موجود ہیں جس سے مزعومہ اشتراک کشید کرنے کی بجائے کہیں بہتر ہوتا کہ وہ اپنے 'ممکنہ حل' کا میرے پیش کردہ واقعات کی روشنی میں جائزہ لے لیتے تو اپنے موقف پر مجھے گھسیٹنے کی بجائے، اس درست موقف کی طرف رجوع کر لیتے جو صدیوں سے اُمت مسلمہ کا رہا ہے اور اپنے اس 'ممکنہ حل' پر بھی اِصرار نہ کرتے جس کی تردید یہود کے ۴۰ سالہ مسلسل عمل سے ہوتی ہے۔ واللہ الموفق!

مخلص

حافظ حسن مدنی

(۵)

برادرم حافظ حسن مدنی صاحب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ مزاج گرامی؟

میرے لیے یہ بات خوشی کا باعث ہے کہ آخر کار آپ کو اپنے اس اقتباس کی، جس سے میں نے یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ آپ قبۃ الصخرۃ وغیرہ کی کوئی شرعی فضیلت واہمیت نہ ہونے کے باعث امت مسلمہ کے لیے اس کی تولیت کے دعوے دار نہیں ہیں، ایک تاویل سوجھ گئی ہے، یعنی یہ کہ یہ سارا اقتباس آپ کی حقیقی رائے کا ترجمان نہیں، بلکہ محض ایک ''مفروضے'' پر مبنی تھا۔ میرا خیال ہے کہ اس صورت حال میں قارئین بہترین منصف ہوتے ہیں، اس لیے میں مزید بحث میں اپنا اور آپ کا وقت ضائع کرنے کے بجائے یہ مناسب سمجھتا ہوں کہ اس نکتے کا فیصلہ 'الشریعہ' اور 'محدث' کے قارئین پر چھوڑ دیا جائے۔

البتہ میں یہ ضرور واضح کرنا چاہوں گا کہ 'محدث' کی یہ روش نئی نہیں ہے۔ اس سے قبل جب میری رائے ۲۰۰۳ میں پہلی مرتبہ 'الشریعہ' اور 'اشراق' میں شائع ہوئی تھی تو 'محدث' کے غالباً نومبر اور دسمبر ۲۰۰۳ کے شماروں میں اس پر ایک 'بلند پایہ علمی تنقید' شائع ہوئی تھی۔ اس کی پہلی قسط میں

'فاضل' مضمون نگار نے موجودہ عرب زعما کے اس موقف کی پرزور تائید کی تھی کہ بیت المقدس میں ہیکل سلیمانی کا تاریخ میں کبھی کوئی وجود نہیں رہا اور یہ محض ایک صہیونی مفروضہ ہے، لیکن مضمون کی دوسری قسط میں، سابقہ رائے میں کسی قسم کی تبدیلی کا کوئی تاثر دیے بغیر، اس کے بالکل برعکس یہ موقف سامنے آ گیا کہ حضرت سلیمان کی تعمیر کردہ مسجد اقصیٰ یعنی ہیکل سلیمانی پر یہود کا حق تولیت شریعت اسلامی کی رو سے منسوخ کر دیا گیا ہے۔ میں نے ایک خط میں مضمون نگار سے دریافت کیا تھا کہ اگر ہیکل سلیمانی کا کبھی کوئی وجود ہی نہیں تھا تو شریعت اسلامی نے یہود کا حق تولیت آخر کس چیز سے منسوخ کیا ہے؟ تاہم انھوں نے اس کا کوئی جواب دینا پسند نہیں کیا۔ مجھے نہیں معلوم کہ انھیں از خود اپنے پہلے موقف کے ناقابل دفاع ہونے کا احساس ہوا اور انھوں نے چپکے سے پینترا بدل لیا یا ادارہ 'محدث' نے اعلیٰ صحافیانہ اخلاقیات کا مظاہرہ کرتے ہوئے اپنا موقف مضمون نگار کی طرف منسوب کر دیا۔ یہ خط آپ کی دلچسپی کے لیے منسلک ہے۔

بہرحال اس سارے معاملے پر مجھے کوئی حیرت نہیں۔ آپ کے لیے 'عالم عرب' کے موقف سے کھلا اختلاف نہ کر سکنا پوری طرح قابل فہم ہے۔ میں آپ کے شرعی موقف اور اس کے دلائل پر مبنی مقالہ کا شدت سے منتظر رہوں گا۔

محمد عمار خان ناصر

۲۶ مارچ ۲۰۰۶

(۶)

مکرمی عطاء اللہ صدیقی صاحب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

امید ہے مزاج گرامی بخیر ہوں گے۔

مسجد اقصیٰ کے حوالے سے اپنے نقطہ نظر پر آپ کی تنقید میں نے بغور پڑھی ہے۔ یہ نقطہ نظر ظاہر ہے، اسی لیے پیش کیا گیا تھا کہ اہل قلم اس پر تنقید کریں تا کہ معاملہ ہر پہلو سے منقح ہو سکے۔ یہ

عریضہ اس بات پر آپ کا شکریہ ادا کرنے کے لیے لکھ رہا ہوں کہ آپ نے اپنے علم وفہم اور افتادِ طبع کے مطابق اس بحث میں حصہ لیا، اور گو بنیادی مسئلے پر میری رائے میں سر دست کوئی تبدیلی نہیں آئی، تاہم آپ کی تنقید میں بعض نئے نکات اٹھائے گئے ہیں اور بعض جزوی چیزوں کے حوالے سے مجھے اپنے مضمون کے مندرجات کا از سر نو جائزہ لینے کا موقع ملا ہے۔

اس ضمن میں آپ کے نقطہ نظر کے حوالے سے ایک بات البتہ وضاحت طلب ہے۔ عالم عرب کے موجودہ رہنما اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ ہیکل سلیمانی موجودہ 'الحرم الشریف' کی چار دیواری کے اندر کہیں واقع تھا، چنانچہ وہ یہود کے حق تولیت کی تنسیخ کی بحث سے بھی کوئی تعرض نہیں کرتے، اس لیے کہ یہ بحث relevant ہی اس صورت میں قرار پاتی ہے جب تباہ شدہ ہیکل کا مقام اس احاطہ مقدسہ کے اندر تسلیم کیا جائے جو اس وقت مسلمانوں کے زیر تصرف ہے۔ لیکن آپ نے اپنے مضمون کے پہلے حصے میں تو عالم عرب کے نقطہ نظر کا دفاع کیا ہے، لیکن دوسرے حصے میں حق تولیت کی تنسیخ کے نقطہ نظر کے حق میں بھی دلائل فراہم کر دیے ہیں۔ میں، فی الواقع، نہیں سمجھ سکا کہ اگر ہیکل موجودہ احاطہ مقدسہ کے اندر تھا ہی نہیں تو پھر یہود کا حق تولیت آخر کس چیز پر سے منسوخ کیا گیا ہے؟ اگر آپ اپنے موقف کی وضاحت فرما سکیں تو ممنون ہوں گا۔

عمار ناصر

۱۱ دسمبر ۲۰۰۳

توہین رسالت کا مسئلہ

بنیادی سوالات

توہین رسالت اور اس کی سزا کے مسئلے نے ایک بار پھر ذرائع ابلاغ میں ہونے والی بحثوں میں خصوصی اہمیت حاصل کر لی ہے اور مختلف طبقہ ہائے فکر اس کے متنوع پہلوؤں پر اپنے اپنے نقطہ نظر کا اظہار کر رہے ہیں۔ اس ضمن میں جو مختلف سوالات زیر بحث ہیں، ان میں سے اہم یہ ہیں:

۱۔ توہین رسالت کے جرم کے حوالے سے مسلمانوں کا رویہ کیا ہونا چاہیے؟ آیا انھیں اس حوالے سے مذہبی وجذباتی حساسیت کا اظہار کرنا چاہیے یا اسے نظر انداز کر دینے اور تحمل و برداشت کا رویہ اپنانا چاہیے؟ خاص طور پر یہ کہ اس قسم کے واقعات کی محض اخلاقی سطح پر مذمت کافی ہے یا اسے باقاعدہ قانونی سزا کا موضوع بنانا چاہیے؟

۲۔ اگر اسلام کی نظر میں توہین رسالت کوئی ایسا جرم ہے جس کے حوالے سے نہ صرف مسلمانوں کے معاشرے کو حساس ہونا چاہیے بلکہ مسلمانوں کی ریاست میں قانونی سطح پر بھی اس کے سد باب کی تدبیر کی جانی چاہیے تو پھر کیا شریعت نے اس جرم کے بارے میں کوئی ایسی متعین سزا بیان کی ہے جس کا نفاذ ہر حال میں لازمی ہو یا اس معاملے کو مسلمانوں کے اولوالامر کی صواب دید اور اجتہاد پر چھوڑ دیا گیا ہے؟

۳۔ کیا اس معاملے کو ہر حال میں خالصتاً قانون کے زاویے سے دیکھنا چاہیے یا اسلامی ریاست کی سیاسی حکمت عملی کا بھی اس میں کوئی دخل ہے؟ دوسرے لفظوں میں، کیا اس معاملے میں قانون کا بے لچک نفاذ ہی دین وشریعت کا منشا ہے یا اسلام اور اہل اسلام کے وسیع تر مذہبی وسیاسی

مصالح کالحاظ رکھنا بھی ضروری ہے؟ اسی سوال کا ایک پہلو یہ ہے کہ اگر ایسا کوئی واقعہ رونما ہو تو عام انسانی سطح پر ردعمل کے اظہار میں کیا 'ہر چہ بادا باد' کا طریقہ شارع کی نظر میں جذبہ ایمانی کا معیار ہے یا وہ اس ضمن میں افراد کی افتاد طبع اور مزاج اور مختلف گروہوں کے معاشرتی پس منظر کے لحاظ سے ردعمل کے تنوع اور اس کی شدت میں تفاوت کی گنجائش بھی تسلیم کرتا ہے؟

۴۔ اگر کوئی شخص توہین رسالت کا ارتکاب کرے تو اسے سزا دینے کا قانونی اختیار کس کے پاس ہے؟ آیا ہر مسلمان کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے تئیں ایسے مجرموں کے خلاف اقدام کر ڈالے یا دوسرے جرائم کی طرح یہاں بھی سزا کے نفاذ کے لیے قانون اور عدالت ہی سے رجوع کرنا لازم ہے؟

یہ تمام سوالات بدیہی طور پر بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ آئندہ صفحات میں ہم انھی سوالات کے حوالے سے اپنے نقطہ نظر کی وضاحت کریں گے۔

اسلامی ریاست کی ذمہ داری

توہین رسالت کے ارتکاب پر مجرم کو سزا دینے کے حوالے سے ہمارے ہاں ایک نقطہ نظر یہ پایا جاتا ہے کہ مسلمانوں کو اس نوعیت کے واقعات پر تحمل اور برداشت کا رویہ اختیار کرنا چاہیے اور خاص طور پر قانون کی سطح پر اسے کسی تعزیری اقدام کا موضوع نہیں بنانا چاہیے۔ یہ نقطہ نظر دو الگ الگ فکری پس منظر رکھنے والے حلقوں کی طرف سے پیش کیا جاتا ہے اور ظاہری نتیجے پر اتفاق کے باوجود ان دونوں کی استدلالی بنیادیں باہم بالکل مختلف ہیں۔

ان میں سے پہلے گروہ کا زاویہ نظر بنیادی طور پر ایک مذہبی استدلال پر مبنی ہے۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانے میں بہت سی دینی، دعوتی اور اجتماعی مصلحتوں کی خاطر اپنی ذات گرامی کے بارے میں سب وشتم، ہجوگوئی اور توہین وتنقیص کا رویہ اختیار کرنے والے لوگوں سے صرف نظر فرمایا تھا اور شان کریمی کا اظہار کرتے ہوئے ان کے جرم کو معاف کر دیا تھا، اس لیے آج مسلمانوں کو بھی آپ کے اس اسوۂ حسنہ کی پیروی کرنی چاہیے اور توہین رسالت کے واقعات کی اخلاقی مذمت پر اکتفا کرتے ہوئے اس کے جواب میں اسلام کے پیغام اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ کو بہتر سے بہتر انداز میں دنیا کے سامنے پیش کرنا چاہیے۔

دوسرا گروہ سیکولر زاویہ نگاہ کی ترجمانی کرتا ہے۔ سیکولرازم کا سیاسی فلسفہ چونکہ ریاست اور مذہب کے باہمی تعلق کو قبول نہیں کرتا اور اس کی رو سے ریاست کو کسی بھی نوعیت کے مذہبی تشخص سے بالاتر اور مذہبی معاملات سے لاتعلق ہونا چاہیے، اس لیے اس زاویہ نظر کے علم برداروں کے

نزدیک قانون میں مذہبی بنیادوں پر اسلام یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین وتنقیص کو سزا کا مستوجب قرار دینا اس اصول کے منافی ہے۔

ہماری رائے میں یہ دونوں زاویہ ہائے نظر قرآن وسنت کی ہدایات، صحابہ کرام کے طرز عمل اور فقہ اسلامی کی رو سے قابل قبول نہیں ہیں۔

پہلے اول الذکر طرز فکر کو دیکھیے:

اس نقطہ نظر کی ترجمانی کرنے والوں کا کہنا یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانے میں سب وشتم اور توہین کے رویے کے جواب میں رافت ورحمت کا اظہار کیا اور اپنے حکیمانہ طرز عمل سے نہ صرف مخالفین کو اخلاقی سطح پر شکست دی بلکہ ان میں سے بے شمار لوگوں کی تالیف قلب کرتے ہوئے انھیں بالآخر اسلام قبول کرنے پر بھی آمادہ کر لیا۔ مثال کے طور پر ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ یہود کا ایک گروہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہا: السام علیك (یعنی نعوذ باللہ تم پر موت آئے)۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں کہا کہ: علیکم (یعنی تم پر آئے)۔ ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے غصے میں آ کر ان سے کہا: بل علیکم السام واللعنة (تم پر ہی موت اور لعنت مسلط ہو)۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عائشہ، اللہ تعالیٰ ہر معاملے میں نرمی کو پسند کرتے ہیں۔ (بخاری، ۵۶۷۸)

انس بن مالک رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ ایک یہودی عورت نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بکری کا زہر آلود گوشت پیش کیا جسے آپ نے تناول فرما لیا۔ معلوم ہونے پر اس عورت کو آپ کے پاس لایا گیا تو آپ کے پوچھنے پر اس نے اعتراف کر لیا اور کہا کہ میں آپ کو قتل کرنا چاہتی تھی۔ صحابہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اسے قتل کرنے کی اجازت طلب کی، لیکن آپ نے منع فرما دیا۔ (ابوداود، ۴۵۰۹، ۴۵۱۰)

جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ ایک سفر کے دوران میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم دوپہر کے وقت آرام کے لیے ایک درخت کے نیچے لیٹ گئے اور اپنی تلوار درخت پر لٹکا دی۔

لوگ بھی سو گئے۔ اتنے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پکار کر لوگوں کو بلایا۔ لوگ پہنچے تو آپ کے پاس ایک بدو موجود تھا۔ آپ نے بتایا کہ میں سویا ہوا تھا تو اس نے آ کر میری تلوار مجھ پر سونت لی اور کہا کہ کیا تم مجھ سے ڈرتے ہو؟ میں نے کہا کہ نہیں۔ اس نے کہا کہ تمھیں مجھ سے کون بچائے گا؟ میں نے کہا کہ اللہ۔ اس پر اس نے تلوار نیام میں ڈال دی اور اب دیکھو، یہ بیٹھا ہوا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کوئی سزا نہیں دی۔ (بخاری، ۳۹۰۶، ۳۹۰۸)

زیر بحث نقطۂ نظر کے حاملین کی رائے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اختیار کردہ یہی طریقہ بعد کے مسلمانوں کے لیے بھی معیاری نمونے کی حیثیت رکھتا ہے، چنانچہ امت مسلمہ کو بھی ایسے واقعات کے ضمن میں یہی رویہ اختیار کرنا چاہیے۔

ہماری رائے میں اس نقطۂ نظر میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل کے صرف ایک پہلو کا لحاظ کیا گیا ہے جبکہ دوسرے پہلو کو، جو اتنا ہی اہم ہے، نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ اصل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت کا مطالعہ کرتے ہوئے مختلف امور میں آپ کے طرز عمل کی درست توجیہ وتفہیم کے لیے آپ کی دو الگ الگ حیثیتوں کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ ایک طرف آپ کی شخصی اور ذاتی حیثیت ہے۔ اس اعتبار سے آپ خدا کے ایک نہایت متواضع اور منکسر المزاج بندے تھے اور حلم، عفو و درگزر اور ذاتی انتقام سے گریز جیسے اوصاف آپ کی شخصیت میں بے حد نمایاں تھے۔ اس کے ساتھ ساتھ آپ اللہ کے پیغمبر بھی تھے اور رسولوں کے باب میں اللہ تعالیٰ کے خاص قانون کے مطابق آپ کی طرف سے اتمام حجت کے بعد جزیرۂ عرب کے مشرکین اور اہل کتاب آپ پر ایمان لانے اور آپ کے اقتدار اعلیٰ کے سامنے سر اطاعت خم کرنے کے پابند تھے۔ اس تناظر میں اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں کو، جو اپنے قول وفعل سے آپ کی حیثیت رسالت کو چیلنج کرنے اور اس کے مقابلے میں سرکشی اور بغاوت کا مظاہرہ کرنے کی کوشش کریں، سورۂ مائدہ کی آیت ۳۳ میں سخت اور سنگین سزاؤں کا مستحق قرار دیا۔ ارشاد ہوا ہے:

اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا

اَنۡ یُّـقَتَّلُوۡۤا اَوۡ یُصَلَّبُوۡۤا اَوۡ تُقَطَّعَ اَیۡدِیۡهِمۡ وَاَرۡجُلُهُمۡ مِّنۡ خِلَافٍ اَوۡ یُنۡفَوۡا مِنَ الۡاَرۡضِ ذٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡیٌ فِی الدُّنۡیَا وَلَهُمۡ فِی الۡاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِیۡمٌ.

''جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کرتے اور زمین میں فساد پھیلانے کے لیے سرگرم رہتے ہیں، ان کی سزا یہی ہے کہ انھیں عبرت ناک طریقے سے قتل کر دیا جائے، یا انھیں سولی چڑھا دیا جائے یا ان کے ہاتھ پاؤں الٹے کاٹ دیے جائیں یا انھیں علاقہ بدر کر دیا جائے۔ یہ ان کے لیے دنیا میں رسوائی ہے، جبکہ آخرت میں بھی ان کے لیے بہت بڑا عذاب ہے۔''

قرآن مجید کی اس آیت کی رو سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر اس شخص یا گروہ کے خلاف اقدام کا حق حاصل تھا جو اسلام کے بارے میں محاربہ اور معاندت کا رویہ اختیار کرے اور جسے سزا دینا آپ موقع ومحل اور حکمت کی رو سے مناسب سمجھیں۔ ظاہر ہے کہ جن افراد نے اسلام اور پیغمبر اسلام کے بارے میں اپنے خبث باطن اور عناد کا اظہار کرنے کے لیے آپ کی توہین وتنقیص، ہجو گوئی اور سب وشتم کا رویہ اختیار کیا اور اسے اسلام اور مسلمانوں کے خلاف اپنی معاندانہ مہم میں ایک ذریعے کے طور پر استعمال کیا، وہ بدیہی طور پر محاربہ کے مرتکب تھے، چنانچہ آپ نے اسی اختیار کے تحت ایسے بہت سے افراد پر موت کی سزا نافذ فرمادی۔

مثال کے طور پر عصماء بنت مروان بنو خطمہ کی ایک عورت تھی جس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے ساتھیوں کے بارے میں نہایت توہین آمیز اشعار کہے تھے اور وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اور اسلام پر طعنہ زنی کے علاوہ لوگوں کو آپ کے خلاف بھڑکاتی بھی رہتی تھی۔ چنانچہ اسی کی قوم سے تعلق رکھنے والے ایک صحابی عمیر بن عدی نے اسے قتل کر دیا اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا تو آپ نے ان کے اس فعل کی تحسین فرمائی۔ (ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ، ۴۹/۲، ۵۰۔ الصارم المسلول، ۹۴)

ابن عباس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص کی لونڈی، جو اس کے بچوں کی ماں بھی تھی، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہتی اور آپ کی توہین کیا کرتی تھی اور اپنے مالک کے منع کرنے اور ڈانٹ ڈپٹ کے باوجود اس سے باز نہیں آتی تھی۔ ایک دن اسی بات پر اس نے اشتعال میں آ

کر اسے قتل کر دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں یہ بات آئی تو آپ نے اس کو بلا کر پوچھ گچھ کی اور پھر اس کی وضاحت سننے کے بعد فرمایا کہ: 'الا اشھدوا ان دمھا ھدر' یعنی گواہ رہو کہ اس عورت کا خون رائیگاں ہے۔ (ابوداؤد، ۴۳۶۱)

اسی سے ملتا جلتا واقعہ عمیر بن امیہ کا ہے۔ ان کی بہن مشرک تھی اور اس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کے بارے میں سب وشتم کر کے عمیر کو اذیت پہنچانے کو ایک وطیرہ بنا رکھا تھا۔ اس کے اس رویے سے تنگ آ کر ایک دن عمیر نے اسے قتل کر دیا اور پھر جب انھیں خدشہ ہوا کہ ان کے علاوہ کسی اور آدمی کو قاتل سمجھ کر قتل کر دیا جائے گا تو انھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش ہو کر سارا معاملہ بیان کر دیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صورت حال معلوم ہونے کے بعد اس عورت کے خون کو رائیگاں قرار دے دیا۔ (مجمع الزوائد ۶/۲۶۰۔ ابن ابی عاصم، الدیات، ۱/۴۳)

فتح مکہ کے موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض دوسرے مجرموں کے ساتھ ان دونوں لونڈیوں کو بھی قتل کرنے کا حکم دیا تھا جو ابن خطل کے کہنے پر گانا بجانے کی محفلیں سجاتی تھیں اور ان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ہجو یہ اشعار گایا کرتی تھیں۔ ان کے علاوہ سارہ نام کی ایک لونڈی کے بارے میں بھی آپ نے یہی حکم دیا جو ان مغنیہ لونڈیوں کو ہجو یہ اشعار مہیا کیا کرتی تھی۔ (ابن ہشام، السیرۃ النبویہ، ۵/۷۰، ۷۱) ان عورتوں کا جرم محض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو گوئی تھا جسے انھوں نے اسے ایک مستقل مشغلہ بنا رکھا تھا اور اپنے خبث باطن اور عناد کو باقاعدہ ایک مہم کی صورت دے دی تھی۔

مذکورہ واقعات میں جو طرز عمل اختیار کیا گیا، اس میں اور آپ کی طرف سے عفو و درگزر کے اظہار کے مابین کوئی تضاد نہیں، کیونکہ ان دونوں کا تعلق آپ کی دو الگ الگ حیثیتوں سے ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب تک یہ محسوس فرماتے کہ کسی شخص کی طرف سے توہین وتنقیص یا گستاخی کا رویہ آپ کی ذات تک محدود ہے اور اس پر مواخذہ کرنے میں 'ذاتی انتقام' کا شائبہ ہو سکتا ہے، اس وقت تک آپ اس کے خلاف کوئی اقدام نہیں فرماتے تھے۔ ایسے تمام مجرموں کے خلاف آپ

نے اسی وقت اقدام کیا جب آپ نے محسوس یہ کیا کہ ان کے معاندانہ اور گستاخانہ رویے کے منفی اثرات اللہ کے دین اور مسلمانوں کے سیاسی مصالح پر بھی پڑ رہے ہیں۔ ام المومنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے اسی حقیقت کو ان الفاظ میں بیان ہے کہ:

واللہ ما انتقم لنفسه فی شئ یؤتی الیه قط حتی تنتهك حرمات الله فینتقم لله (بخاری، ۶۴۰۴)

''بخدا، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی اپنے ساتھ کی جانے والی کسی زیادتی کا بدلہ نہیں لیا۔ البتہ جب اللہ کی حرمتیں پامال کی جاتی تھیں تو پھر آپ اللہ کے لیے انتقام لیتے تھے۔''

اسی نکتے کو نہ سمجھنے کے باعث شبلی جیسے فاضل مصنف کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو گوئی اور توہین کے مجرموں کو سزائے موت دیے جانے کے واقعات کو درست تسلیم کرنے میں تردد لاحق ہوا ہے اور انھوں نے اسے ''ذاتی انتقام'' تصور کرتے ہوئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کریمانہ کے منافی قرار دیا ہے۔ (سیرت النبی، ۱/۳۱۳) ہمارے نزدیک ایسے اقدامات کا تعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عام انسانی حیثیت سے نہیں بلکہ آپ کے منصب رسالت سے تھا اور یہ سب لوگ درحقیقت آپ سے کوئی شخصی عداوت نہیں رکھتے تھے بلکہ دراصل آپ کے لائے ہوئے دین کے دشمن تھے، چنانچہ اسے کسی طرح ذاتی انتقام قرار نہیں دیا جا سکتا۔

اب ظاہر ہے کہ اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے طرز عمل میں مذکورہ دونوں پہلوؤں کو ملحوظ رکھا ہے تو امت مسلمہ بھی یک طرفہ طور پر کسی ایک پہلو کو اختیار کر کے دوسرے پہلو کو نظر انداز نہیں کر سکتی۔ چنانچہ اگر اسلامی ریاست میں اس جرم کی روک تھام اور مجرم کو قرار واقعی سزا دینے کے لیے با قاعدہ قانون سازی کی جائے تو یہ دین وشریعت اور اسوۂ نبوی کے خلاف نہیں بلکہ اس کے عین مطابق ہوگا۔

جہاں تک سیکولر نقطہ نظر کا تعلق ہے تو وہ بنیادی طور پر دور جدید کے اہل مغرب کے زاویہ نظر اور تجربات پر مبنی ہے۔ مغربی معاشرہ چونکہ ایک خاص فکری ارتقا کے نتیجے میں مذہبی معاملات کے حوالے سے حساسیت کھو چکا ہے، نیز وہاں ریاستی نظم اور معاشرے کے مابین حقوق اور اختیارات

کی بھی ایک مخصوص تقسیم وجود میں آ چکی ہے، اس وجہ سے مغربی حکومتیں قانونی سطح پر ایسے واقعات کی روک تھام کی کوئی ذمہ داری اٹھانے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اہل مغرب انسانی حقوق اور آزادیٔ رائے کے اپنے مخصوص تصور کو بین الاقوامی سیاسی اور معاشی دباؤ کے تحت عالم اسلام پر بھی مسلط کرنا چاہتے ہیں اور ان کا مطالبہ ہے کہ مذہب یا مذہبی شخصیات کی توہین پر پابندی یا اس کو جرم قرار دیتے ہوئے اس پر تعزیری سزاؤں کو مسلم ممالک کے ضابطہ قوانین سے خارج کیا جائے۔

ممکن ہے اہل مغرب اپنے سیکولر زاویہ نگاہ کے تحت یہ مطالبہ کرنے میں اپنے آپ کو فی الواقع حق بجانب سمجھتے ہوں کہ کوئی ریاست قانونی دائرے میں مذہبی شعائر اور شخصیات کے ساتھ کسی وابستگی کا اظہار نہ کرے، لیکن ایک اسلامی ریاست کے لیے ایسے کسی مطالبے کو تسلیم کرنے کی کوئی وجہ نہیں جو ریاست کے مذہبی تشخص کے حوالے سے اسلام کی واضح ہدایات کو پامال کرتا ہو۔ قرآن مجید کے بارے میں یہ بات معلوم ہے کہ وہ مذہب کو صرف انفرادی معاملات تک محدود نہیں رکھتا، بلکہ مسلمانوں کے معاشرے کو سماجی، قانونی اور سیاسی، ہر سطح پر اللہ کی دی ہوئی ہدایات کے رنگ میں رنگا ہوا دیکھنا چاہتا ہے۔ اس تناظر میں دیکھا جائے تو خدا اور اس کے رسولوں کے ساتھ اعتقادی وجذباتی وابستگی اور ان کی حرمت وناموس کی حفاظت محض ایک مسلمان کے انفرادی ایمان واعتقاد کا مسئلہ نہیں، بلکہ نظم اجتماعی کی سطح پر مسلمانوں کے معاشرے کی بھی ذمہ داری ہے اور جو چیزیں اسلامی ریاست کو ایک مخصوص نظریاتی تشخص اور امتیاز عطا کرتی ہیں، ان میں اسلامی حدود وشعائر کا تحفظ اور ان کی بے حرمتی کا سدباب بھی شامل ہے۔ چنانچہ یہ بات اسلامی ریاست کا ایک بنیادی فریضہ قرار پاتی ہے کہ وہ اسلام اور پیغمبر اسلام کی حرمت وناموس اور مسلمانوں کی مذہبی غیرت وحمیت کو مجروح ہونے سے بچانے کے لیے پوری طرح چوکنا رہے اور قانون کی سطح پر اس نوعیت کے اقدامات کے سدباب کا پورا پورا اہتمام کرے۔

مذہبی ہدایات کے ساتھ ساتھ قانون کو توہین رسالت جیسے جرائم سے غیر متعلق کر دینے کا فلسفہ

معروف جمہوری اصولوں اور عام انسانی اخلاقیات کی رو سے بھی غیر معقول اور ناقابل دفاع ہے۔ دنیا کا ہر قانونی نظام اپنے باشندوں کو نہ صرف جان و مال کے تحفظ کی ضمانت دیتا ہے، بلکہ ان کی عزت اور آبرو کا تحفظ بھی اس کی ذمہ داریوں میں شامل ہوتا ہے اور ہتک عزت اور ازالہ حیثیت عرفی وغیرہ سے متعلق تادیبی سزائیں اسی اصول پر مبنی ہوتی ہیں۔ اگر اس قانونی انتظام کی بنیاد کسی بھی فرد یا جماعت کی عزت نفس کا تحفظ اور ان کو توہین و تذلیل کے احساس سے بچانا ہے تو بدیہی طور پر اس کے دائرے میں صرف زندہ افراد کو نہیں، بلکہ ماضی کی ان شخصیات کو بھی شامل ہونا چاہیے جن کے حوالے سے کوئی بھی فرد یا گروہ اپنے دل میں عزت واحترام اور بالخصوص مذہبی تقدیس وتعظیم کے جذبات رکھتا ہے۔ جدید جمہوری اصولوں کی رو سے کسی بھی مملکت کے حدود میں بسنے والے ہر مذہبی گروہ کو اپنے عقیدہ و مذہب کے تحفظ کا حق اور اس کی ضمانت حاصل ہے۔ اس ضمن میں اہل مغرب کے تعصب یا بعض سیاسی مجبوریوں پر مبنی رویے سے قطع نظر کر لیا جائے تو انسانی جان و مال اور آبرو کے ساتھ ساتھ مختلف مذہبی گروہوں کے مذہبی جذبات بھی لازمی طور پر ایک قابل احترام اور قابل تحفظ چیز قرار پاتے ہیں۔ یہ ایک واضح حقیقت ہے کہ راسخ العقیدہ اہل مذہب اپنے مذہبی شعائر، شخصیات اور جذبات کو جان و مال اور آبرو سے زیادہ محترم سمجھتے ہیں اور ان میں سے کسی بھی چیز کی توہین لازماً مذہبی جذبات کو مجروح کرنے اور نتیجتاً اشتعال انگیزی کا سبب بنتی ہے، چنانچہ انسانی و مذہبی حقوق کی اس خلاف ورزی کو 'جرم' قرار دے کر اس کے سد باب کے لیے سزا مقرر کرنا ہر لحاظ سے جمہوری اصولوں اور تصورات کے مطابق ہے۔

کیا سزاے موت 'حد شرعی' ہے؟

ایک اسلامی ریاست میں اگر کوئی غیر مسلم نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا قرآن مجید یا اسلامی عقائد وتعلیمات کی شان میں سب وشتم، توہین اور گستاخی کا مرتکب ہو تو اس کی سزا کیا ہونی چاہیے؟ سابقہ صفحات میں ہم اپنا یہ نقطہ نظر واضح کر چکے ہیں کہ اسلام یا پیغمبر اسلام کی شان میں گستاخی کا جرم اگر اپنی نوعیت اور اثرات کے لحاظ سے اس درجے کو پہنچ جائے کہ اس کی اذیت پورے مسلمان معاشرے کو محسوس ہونے لگے اور مجرم کسی چیز کی پروا کیے بغیر اپنی روش پر قائم رہے تو اس صورت میں یہ جرم براہ راست آیت محاربہ کے تحت آ جاتا ہے، اس لیے کہ ایک اسلامی معاشرے میں، جو ایمان واعتقاد اور قانونی وسیاسی سطح پر اطاعت وسرافگندگی کا آخری مرجع خدا اور اس کے رسول کو مانتا اور اپنی اجتماعی زندگی کی تشکیل کو رسول اللہ ہی کی لائی ہوئی ہدایت کا مرہون منت سمجھتا ہے، خدا کے رسول کی علانیہ توہین وتحقیر بھی محاربہ اور فساد فی الارض کی ایک صورت ہے اور اگر کوئی شخص دانستہ ایسا کرتا اور اس پر مصر رہتا ہے تو وہ نہ صرف اس کے باشندوں کے مذہبی جذبات واحساسات کو مجروح کرتا ہے بلکہ ریاست کے مذہبی تشخص کو بھی چیلنج کرتا اور اسے پامال کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

تاہم یہ ضروری نہیں کہ سب وشتم اور توہین وتنقیص کے جرم کو اپنی ہر صورت میں 'حرابہ' ہی کے دائرے میں شمار کیا جائے، کیونکہ نوعیت وکیفیت اور اثرات کے لحاظ سے اس کی نسبتاً کم تر اور ہلکی صورتوں کا رونما ہونا بھی ممکن ہے۔ چنانچہ اگر جرم اپنی سنگینی کے لحاظ سے حرابہ کے درجے کو نہ پہنچا

ہوا ہو اور کسی شخص نے وقتی کیفیت میں اتفاقیہ طور پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا اسلام کے بارے میں کوئی ناروا کلمہ زبان سے کہہ دیا ہو تو اس کی سزا کیا ہونی چاہیے؟ اس ضمن میں فقہاے اسلام کے مابین اختلاف راے واقع ہوا ہے۔ جمہور فقہا کا موقف یہ ہے کہ اس جرم کی سزا ہر حال میں یہ ہے کہ مجرم کو قتل کر دیا جائے، جبکہ فقہاے احناف کا رجحان یہ ہے کہ عام حالات میں اس جرم پر سزاے موت دینے کے بجائے ایسی تعزیری سزا پر اکتفا کرنا چاہیے جو مجرم کو آئندہ اس جرم کے ارتکاب سے روکنے میں موثر ہو، البتہ اگر اس جرم کا ارتکاب علانیہ ہو اور اس میں سرکشی کا عنصر بھی شامل ہو جائے اور خاص طور پر اگر مجرم اسے ایک عادت اور معمول کے طور پر اختیار کر لے تو اسے قتل بھی کیا جا سکتا ہے۔ (جصاص، مختصر اختلاف العلماء ۳/۵۰۵، ۵۰۶۔ عینی، عمدۃ القاری ۲۴/۸۲۔ ابن عابدین، رسائل ابن عابدین ۱/۳۵۴۔ ظفر احمد عثمانی، اعلاء السنن ۱۲/۵۰۵ تا ۵۱۴)

سب سے پہلے تو یہاں ایک خلط مبحث کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے جو اس مسئلے کے حوالے سے عام طور پر پایا جاتا ہے اور بہت سے کبار اہل علم کے ہاں بھی اس کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ وہ یہ کہ فقہاے احناف اور جمہور فقہا کے مذکورہ اختلاف کی تعبیر عام طور پر یوں کر دی جاتی ہے کہ جمہور اہل علم توہین رسالت پر سزا کو 'حد' یعنی شریعت کی مقرر کردہ لازمی سزا سمجھتے ہیں جبکہ احناف کے نزدیک یہ سزا ایک تعزیری اور صواب دیدی سزا ہے۔ ہماری رائے میں یہ تعبیر بالکل غلط اور اختلاف کی نوعیت پر بالکل غور نہ کرنے یا شدید قسم کے سوء فہم کا نتیجہ ہے۔ فقہا کے مابین اختلاف اس سزا کے 'حد' ہونے یا نہ ہونے میں نہیں اور احناف کی طرح جمہور صحابہ وتابعین، جمہور ائمہ مجتہدین اور جمہور محدثین بھی اس کو تعزیر ہی سمجھتے ہیں۔ اختلاف دراصل یہ ہے کہ جمہور اہل علم کے نزدیک توہین رسالت کے جرم کی شناعت اور سنگینی کی وجہ سے اس پر موت ہی کی سزا دینا شریعت کے مزاج سے زیادہ ہم آہنگ ہے اور اس سے کم تر کوئی سزا انصاف کے تقاضوں کو پورا نہیں کرتی، جبکہ احناف کے نزدیک اس جرم پر موت کی سزا کے ساتھ ساتھ متبادل اور کم تر سزاؤں کی گنجائش بھی شرعی اصولوں کی رو سے موجود ہے۔ ایک فقیہ اور مجتہد کا کسی سزا کو اس لیے لازم قرار

دینا کہ وہ شریعت کی طرف سے مقرر کی گئی ہے، بالکل اور بات ہے اور اس کا کسی سزا پر اس لیے اصرار کرنا کہ اس کے فہم کے مطابق عدل وانصاف کے عمومی تقاضوں اور شرعی وفقہی اصولوں کی رو سے وہی اس کی قرار واقعی سزا بنتی ہے، ایک بالکل دوسری بات ہے اور اہل علم ان دونوں باتوں کے فرق کو بخوبی سمجھتے ہیں*۔ ائمہ احناف اور دوسرے فقہا کے اختلاف کا محوری نکتہ پہلی بات نہیں، بلکہ دوسری بات ہے۔

جمہور فقہا کے استدلال کا بغور جائزہ لینے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ان کے ہاں توہین رسالت پر سزاے موت کے باب میں روایات وآثار کا حوالہ دراصل قانونی نظائر کی حیثیت سے تائیدی طور پر دیا جاتا ہے نہ کہ اس سزا کو 'حد شرعی' ثابت کرنے کے لیے اصل ماخذ کے طور پر۔ ان کا زاویہ نظر یہ ہے کہ جن غیر مسلموں کو معاہدۂ ذمہ کے تحت جان کی امان دی گئی، وہ اس سے پہلے حربی اور مباح الدم تھے اور انھیں جان کا تحفظ معاہدے ہی کے تحت حاصل ہوا تھا، چنانچہ ان میں سے کوئی شخص اگر کسی ایسے جرم کا مرتکب ہوتا ہے جو معاہدے کی شرائط کے خلاف ہو تو اس سے معاہدہ ٹوٹ جاتا ہے اور نتیجتاً اس کے مباح الدم ہونے کی وہ سابقہ قانونی حیثیت لوٹ آتی ہے جو عقد ذمہ سے پہلے تھی۔ صحیح بخاری کے شارح ابن بطالؒ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

وحجة من رای القتل علی [الذمی بسبه] انه قد نقض العهد الذی

---

*اس کی مثال یہ ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کو پتہ چلا کہ عبد اللہ بن السوداء سیدنا ابوبکر اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہما کی تنقیص کرتا ہے تو انھوں نے اسے طلب کیا اور تلوار منگوا کر اس کو قتل کرنے کا ارادہ کر لیا، لیکن پھر لوگوں کی سفارش پر اسے مدائن کی طرف جلاوطن کر دیا۔ (الصارم المسلول، ۱۱۰۰) اسی طرح سعید بن عبدالرحمٰن نے اپنے والد عبدالرحمٰن بن ابزیٰ رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ اگر آپ کے پاس کسی ایسے شخص کو لایا جائے جو ابوبکر رضی اللہ عنہ کو برا بھلا کہتا ہو تو آپ کیا کریں گے؟ انھوں نے کہا کہ میں اس کی گردن اڑا دوں گا۔ انھوں نے پوچھا کہ اگر کوئی شخص عمر رضی اللہ عنہ کو برا بھلا کہتا ہو تو؟ عبدالرحمٰن بن ابزیٰ نے کہا کہ میں اس کی بھی گردن اڑا دوں گا۔ (الصارم المسلول، ۱۱۰۲) اب اگر یہ حضرات اس صورت میں موت کی سزا دیتے تو بدیہی طور پر وہ ایک تعزیری سزا ہی ہوتی، نہ کہ شرعی حد۔

حقن دمه اذ لم يعاهد على سبه، فلما تعدى عهده عاد الى حال كافر لا عهد له فوجب قتله (شرح صحیح البخاری ۵۸۱/۸)

''جو حضرات سب وشتم کی وجہ سے ذمی کو قتل کر دینے کے قائل ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ اس طرح اس نے اپنا وہ معاہدہ توڑ دیا ہے جس کی وجہ سے اس کو جان کا تحفظ دیا گیا تھا، کیونکہ معاہدے کی رو سے اسے سب وشتم کی اجازت نہیں تھی۔ جب اس نے اپنے معاہدے سے تجاوز کیا تو اس کی حیثیت دوبارہ اس کافر کی ہو گئی جس کا مسلمانوں کے ساتھ کوئی معاہدہ نہیں، اس لیے اسے قتل کرنا واجب ہے۔''

جمہور فقہا کے موقف کی اصل قانونی اساس یہی نکتہ ہے جو صاف بتاتا ہے کہ وہ اس سزا کو استدلال اور استنباط پر مبنی سمجھتے ہیں نہ کہ شریعت کی طرف سے مقرر کردہ کوئی حد، حتیٰ کہ امام ابن حزم نے بھی، جنھوں نے پورے فقہی لٹریچر میں غالباً سب سے زیادہ سخت لب و لہجے میں احناف کے اس موقف پر تنقید کی ہے*، اپنی کتاب المحلیٰ میں فقہاے احناف کے اس بنیادی نکتے سے اتفاق ظاہر کیا ہے کہ ایک غیر مسلم کے حق میں سب وشتم کا ارتکاب فی نفسہ موجب قتل نہیں ہو سکتا، کیونکہ سب وشتم کفر ہی کی ایک صورت ہے اور غیر مسلم معاہد کو کسی کفر کے ارتکاب پر قتل نہیں کیا جا

---

* لکھتے ہیں:

واما الحنفيون فيقتلون المسلم بالكافر خلافا على الله تعالىٰ وعلى رسوله عليه السلام ومحافظة لاهل الكفر ولا يقتلون الكافر اذا سب النبي صلى الله عليه وسلم بحضرة اهل الاسلام في اسواقهم ومساجدهم ولا يقتلون من اهل الكفر من سب الله تعالىٰ جهارا بحضرة المسلمين وهذه امور نعوذ بالله منها (المحلیٰ ۱۵۵/۱۱)

''حنفیوں کا حال یہ ہے کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کے حکم کے خلاف اہل کفر کی حفاظت کرتے ہوئے مسلمان کو تو کافر کے قصاص میں قتل کرنے کے قائل ہیں لیکن کافر اگر مسلمانوں کے سامنے ان کے بازاروں اور مسجدوں میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہے تو اسے قتل نہیں کرتے۔ اسی طرح جو اہل کفر مسلمانوں کے سامنے کھلم کھلا اللہ تعالیٰ کی توہین کریں (یعنی مشرکانہ عقائد واعمال کا اظہار کریں)، انھیں بھی قتل نہیں کرتے۔ یہ ایسی باتیں ہیں جن سے ہم اللہ کی پناہ مانگتے ہیں۔''

سکتا۔ لکھتے ہیں:

والذميون كفار قبل ذلك ومعه وليس بنفس كفرهم حلت دماؤهم في ذلك اذا تذمموا فالمسلم يقتل بكفره اذا احدث كفرا بعد اسلامه والذمي لا يقتل وان احدث في كل حين كفرا حادثا غير كفره بالامس اذا كان من نوع الكفر الذي تذمم عليه فنظرنا في المعنى الذي وجب به القتل على الذمي اذا سب الله تعالىٰ او رسوله صلى الله عليه وسلم او استخف بشئ من دين الاسلام فوجدناه انما هو نقضه الذمة لانه انما تذمم وحقن دمه بالجزية على الصغار (المحلی ۴۱۶/۱۱)

''اہل ذمہ اس جرم کے ارتکاب سے پہلے بھی کافر ہیں اور جب وہ ذمی بن گئے تو نفس کفر کی وجہ سے ان کا خون مباح نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ ایک مسلمان اگر اسلام کے بعد کفر کا مرتکب ہو تو اسے تو اس کے کفر کی وجہ سے قتل کیا جائے گا، لیکن ذمی کو قتل نہیں کیا جا سکتا، چاہے وہ ہر لمحہ اس نوع کے کفر کا ارتکاب کرتا رہے جس پر وہ عقد ذمہ کے وقت قائم تھا۔ چنانچہ ہم نے اس اصل علت پر غور کیا جس کی وجہ سے ایک ذمی کو اللہ اور اس کے رسول کو برا بھلا کہنے یا دین اسلام کی توہین کرنے پر قتل کرنا واجب ہے تو ہمیں معلوم ہوا کہ وہ علت عقد ذمہ کو توڑنا ہے، کیونکہ اس کے ساتھ معاہدہ کر کے اسے جان کا تحفظ اس شرط پر دیا گیا تھا کہ وہ ذلت اور پستی کے ساتھ جزیہ ادا کرتا رہے گا۔''

گویا ابن حزم یہ نکتہ تسلیم کرنے کے بعد کہ اہل ذمہ کے حق میں سب وشتم کا ارتکاب فی حد ذاتہ موجب قتل نہیں، ان پر سزاے موت کو لازم قرار دینے کے لیے ایک متبادل دلیل بیان کر رہے ہیں، یعنی یہ کہ قرآن نے صرف اس صورت میں اہل ذمہ کو جان کی امان دینے کی ہدایت کی ہے جب وہ مسلمانوں کے مقابلے میں 'صغار' یعنی ذلت اور پستی کے ساتھ رہنا قبول کر لیں اور چونکہ توہین رسالت کے ارتکاب کی وجہ سے ایک غیر مسلم اس شرط کو توڑ دیتا ہے، اس لیے وہ مباح الدم

ہو جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک عمومی اصول سے استنباط ہے جبکہ اس سزا کو شرعی حد تصور کرنے کی صورت میں یہ ضروری تھا کہ وہ اس کے متعلق کوئی صریح نص پیش کرتے۔ اس سے واضح ہے کہ ابن حزم بھی اس سزا کو براہ راست شرعی نصوص میں مقرر کی جانے والی سزا تصور نہیں کرتے۔

ہماری تحقیق کے مطابق سب سے پہلے جس عالم نے توہین رسالت پر سزاے موت کو شریعت کی مقرر کردہ حد قرار دینے پر اصرار کر کے تعبیر کی اس غلطی کو بنیاد فراہم کی، وہ آٹھویں صدی کے عظیم مجدد امام ابن تیمیہ اور ان کی اتباع میں ان کے شاگرد امام ابن القیم رحمہما اللہ ہیں۔ ممکن ہے بعد کے دور کے بعض فقہا نے اس اختلاف کو کسی جگہ محض تجوزاً اور توسعاً حد ماننے یا نہ ماننے کے اختلاف سے تعبیر کر دیا ہو، لیکن جہاں تک صحابہ وتابعین، جمہور محدثین اور ائمہ مجتہدین میں سے بالخصوص امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کا تعلق ہے تو یہ بات پورے اطمینان سے کہی جا سکتی ہے کہ انھوں نے اس سزا کو ہرگز شرعی حد کے طور پر بیان نہیں کیا اور نہ فقہی مذاہب کی امہات کتب میں اس سزا کو اس حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔

آئندہ سطور میں ہم تفصیل سے اپنی اس رائے کے دلائل بیان کریں گے:

یہ بات محتاج وضاحت نہیں کہ کسی سزا کو شریعت کی طرف سے مقرر کردہ لازمی سزا یعنی حد ماننے کی صورت میں دو نتیجے مرتب ہونا ضروری ہے۔ ان میں سے ایک نتیجہ علمی ہے اور دوسرا عملی۔ علمی طور پر یہ ضروری ہے کہ جب کوئی فقیہ یا عالم شرعی سزاؤں کا ذکر کرے یا اس ضمن میں شرعی احکام کو کسی کتاب میں مرتب کرے تو اس میں اس سزا کا ذکر بھی لازماً کرے جسے وہ 'حد' سمجھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک فقیہ سزاؤں کے حوالے سے شرعی قانون کی شرح ووضاحت کرتے ہوئے کسی تعزیری اور اجتہادی واستنباطی سزا کو تو نظر انداز کر سکتا ہے، لیکن جس سزا کو وہ شریعت کی مقرر کردہ سزا سمجھتا ہے، اسے قلم انداز نہیں کر سکتا۔ عملی نتیجہ یہ مرتب ہوتا ہے کہ کسی مقدمے میں اس سزا سے مختلف اور خاص طور پر اس سے کم تر کسی سزا کا نفاذ قبول نہ کیا جائے۔ اب اس معیار کی روشنی میں جب ہم صحابہ وتابعین کے آثار، ائمہ مجتہدین کے بیانات اور فقہی عنوانات کے تحت مرتب

کیے گئے مجموعہ ہاے حدیث کا جائزہ لیتے ہیں تو یہ بات نصف النہار کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ یہ حضرات توہین رسالت پر سزاے موت کو 'حدود' یعنی از روے شریعت مقرر کردہ سزاؤں میں شمار نہیں کرتے۔

صحابہ وتابعین

سب سے پہلے صحابہ اور تابعین کے فیصلوں کو دیکھیے:

سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کے بارے میں مستند روایات سے ثابت ہے کہ انھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کی سزا، موت بیان فرمائی۔ (ابوداود، ۴۳۶۳) تاہم اس سزا کی اساس کو واضح کرتے ہوئے انھوں نے فرمایا:

ان حد الانبیاء لیس یشبہ الحدود فمن تعاطی ذلك من مسلم فھو مرتد او معاھد فھو محارب غادر (کنز العمال، ۱۳۹۹۲)

''انبیا کی توہین کی سزا عام سزاؤں کی طرح نہیں ہے۔ اگر کوئی مسلمان اس کا ارتکاب کرے تو وہ مرتد ہے اور اگر کوئی غیر مسلم معاہد اس کا مرتکب ہو تو وہ محارب اور بدعہد ہے۔''

یہی بات عبداللہ بن عباس سے منقول ایک اثر میں بیان ہوئی ہے۔ فرماتے ہیں:

ایما مسلم سب اللہ ورسولہ او سب احدا من الانبیاء فقد کذب برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھی ردۃ یستتاب فان رجع والا قتل وایما معاھد عاند فسب اللہ او سب احدا من الانبیاء او جھر بہ فقد نقض العھد فاقتلوہ (زاد المعاد ۵/۶۰)

''جو مسلمان بھی اللہ اور اس کے رسول کو یا کسی بھی نبی کو برا بھلا کہے، وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کرتا اور ارتداد کا ارتکاب کرتا ہے۔ اس سے توبہ کے لیے کہا جائے گا۔ اگر وہ رجوع کرلے تو درست، ورنہ اسے قتل کر دیا جائے۔ اور جو غیر مسلم معاہد عناد کا اظہار کرتے ہوئے اللہ یا اس کے کسی نبی کو برا بھلا کہے اور علانیہ ایسا کرے، وہ اپنا عہد توڑ دیتا ہے، اس لیے اس کو قتل کر دو۔''

ان روایات سے واضح ہے کہ صحابہ اس جرم کے ارتکاب پر مسلمان پر سزاے موت کے نفاذ کو اس کے ارتداد کا جبکہ غیر مسلم کے لیے اس کے نقض عہد کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔اس کے علاوہ صحابہ کے متعدد فیصلوں سے بھی یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ اس سزا کو 'حد' نہیں سمجھتے، چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات پر بعض خواتین نے خوشی کے اظہار کے لیے دف بجائے تو سیدنا ابوبکر نے صرف ان کے ہاتھ کٹوا دیے۔(سرخسی، المبسوط ۱۱۰/۱۰)اسی طرح ان کے عہد میں یمامہ کے امیر، مہاجر بن ابی امیہ کے سامنے ایک عورت کو پیش کیا گیا جس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ہجو یہ اشعار گائے تھے۔انھوں نے اس کا ایک ہاتھ کاٹ دیا اور ایک دانت اکھاڑ دیا۔سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کو خبر ملی تو انھوں نے کہا کہ اگر تم یہ فیصلہ نافذ نہ کر چکے ہوتے تو میں تمھیں اس عورت کو قتل کرنے کا حکم دیتا، کیونکہ انبیا کی توہین کی سزا عام سزاؤں کی طرح نہیں ہے۔(تاریخ الطبری، ۳۴۱/۳۔کنز العمال، ۱۳۹۹۲)

'الشفاء' کے شارح علامہ شہاب الدین خفاجی نے سیدنا ابوبکر کے اس ارشاد کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

وهـذا مبـنـي عـلـى انه لا يجب قتل الساب من الكفرة وانما هو مـفـوض الـى الامام فله ان يغلظ ويزيد فيه بتنكيل او قتل فلما سبق مـن مهـاجـر تنكيله بها لم ير ابو بكر رضى الله تعالىٰ عنه ان يجمع فيه بين حدين (نسیم الریاض ۱۷۹/۶)

''یہ فیصلہ اس بات پر مبنی ہے کہ کفار میں سے جو شخص سب وشتم کرے، اسے قتل کرنا واجب نہیں بلکہ یہ معاملہ امام کی صواب دید پر منحصر ہے۔اسے یہ حق ہے کہ وہ اس جرم پر سخت سزا دے اور سزا کو مزید عبرت ناک بنا دے یا مجرم کو قتل کر دے۔چونکہ مہاجر اس عورت کو پہلے ہی عبرت ناک سزا دے چکے تھے، اس لیے ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اسے دوہری سزا دینا مناسب نہیں سمجھا۔''

امام ابن تیمیہ بھی اس نکتے کو تسلیم کرتے ہیں کہ چونکہ مہاجر بن ابی امیہ مجرم پر پہلے سے ایک سزا نافذ کر چکے تھے، اس لیے سیدنا ابوبکر نے دو سزائیں نافذ کرنے کو مناسب نہیں سمجھا یا ہوسکتا ہے

کہ اس عورت نے توبہ کر کے اسلام قبول کر لیا ہو اور سیدنا ابوبکر کا خط ملنے سے پہلے مہاجر بن ابی امیہ اس کی توبہ قبول کر چکے ہوں۔ اس کے باوجود امام صاحب کو اپنے اس موقف پر اصرار ہے کہ اس جرم کے لیے شریعت میں واحد سزا، سزاے موت ہی ہے اور مجرم کی توبہ بھی قبول نہیں کی جائے گی، حالانکہ صاف واضح ہے کہ اگر اس جرم پر موت کی سزا دینا شرعاً لازم ہوتا تو سیدنا ابوبکر اسے موت ہی کی سزا دلواتے، کیونکہ اگر غلطی سے کسی مجرم کو موت سے کم تر سزا دے دی گئی ہو جبکہ موت کی سزا دینا شرعاً لازم ہو تو یہ چیز اصل سزا کے نفاذ میں مانع نہیں بن سکتی، چنانچہ بعض روایات میں بیان ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو زنا کی پاداش میں پہلے کوڑے لگوائے اور پھر جب معلوم ہوا کہ وہ شادی شدہ ہے تو اسے رجم بھی کروا دیا۔ (ابوداود، ۴۴۳۸)

حصین بن عبدالرحمٰن بیان کرتے ہیں کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کے پاس ایک راہب کو لایا گیا اور انھیں بتایا گیا کہ یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہتا ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ اگر میں اس کی زبان سے سن لیتا تو اسے قتل کر دیتا۔ (ابن حجر، المطالب العالیۃ ۹/۴۴۸) ایک دوسری روایت میں ہے کہ انھوں نے اس پر تلوار سونت لی اور کہا کہ ہم نے تمھارے ساتھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہنے پر صلح کا معاہدہ نہیں کیا۔ (مصنف ابن ابی شیبہ، ۳۶۲۸۰)

امام ابن تیمیہ نے یہاں بھی تاویل کی ہے اور فرمایا ہے کہ چونکہ اس راہب نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کے سامنے یہ جرم نہیں کیا تھا، اس لیے ان کے نزدیک جرم ثابت نہیں ہوا تھا۔ مزید یہ کہ جب انھوں نے یہ بات سن کر اس پر تلوار سونت لی تو غالباً اس نے ارتکاب جرم سے انکار کر دیا ہوگا جس پر انھوں نے اسے قتل نہیں کیا۔ (الصارم المسلول، ۱۹۷) یہ ایک ایسی قیاس آرائی ہے جس کے حق میں خود روایت میں کوئی قرینہ موجود نہیں۔ ابن عمر کو اس کے جرم کے بارے میں بتانے والے مسلمان تھے جن کے بیان پر انھوں نے بظاہر اعتماد کیا، کیونکہ روایت میں ان کا الزام کی صداقت کے حوالے سے کوئی سوال اٹھانا نقل نہیں ہوا۔ راہب کے اپنے اقرار کی یہاں بظاہر کوئی اہمیت نہیں تھی اور نہ اس کے اس الزام سے انکار کرنے کا روایت میں کوئی ذکر ہے۔ اس لیے ابن

تیمیہ کی تاویل کے برعکس روایت سے صاف واضح ہے کہ اگر کسی شخص کو اس جرم کے ارتکاب پر مجاز اتھارٹی کے سامنے پیش کیا جائے اور وہ یہ سمجھے کہ اسے آئندہ اس جرم سے باز رکھنے کے لیے زجر وتوبیخ ہی موثر اور کافی ہوگی تو وہ تہدید وتنبیہ کے بعد اسے چھوڑ سکتی ہے۔

کعب بن علقمہ روایت کرتے ہیں کہ عرفہ بن حارث کندی رضی اللہ عنہ کے پاس سے ایک نصرانی گزرا۔ انھوں نے اسے اسلام کی دعوت دی تو اس نے غصے میں آ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کر دی۔ اس پر عرفہ نے زور سے مکہ مار کر اس کی ناک توڑ دی۔ معاملہ عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش کیا گیا تو انھوں نے عرفہ سے کہا کہ ہم نے تو ان کے ساتھ معاہدہ کیا ہوا ہے۔ عرفہ نے کہا کہ اس بات سے اللہ کی پناہ کہ ہم نے ان کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں کھلم کھلا گستاخی کی اجازت دینے پر معاہدہ کیا ہو۔ عمرو بن العاص نے بھی ان کی بات سے اتفاق کیا۔ (بیہقی، السنن الکبریٰ، ۱۸۴۹۰۔ طبرانی، المعجم الکبیر ۲۶۱/۱۸)

یہاں بھی مجرم کو سزاے موت نہیں دی گئی۔ امام ابن تیمیہ نے اس واقعے کی تاویل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عرفہ دراصل مکہ مار کر اسے قتل ہی کرنا چاہتے تھے، لیکن ان کا مقصد پورا نہ ہو سکا۔ پھر جب معاملہ عمرو بن العاص کے سامنے پیش ہو گیا تو خود انھوں نے اسے اس لیے قتل نہیں کیا کہ ان کے نزدیک جرم ثابت نہیں ہوا تھا، جبکہ عرفہ نے اس لیے قتل نہیں کیا کہ ایسا کرنا امام کے دائرۂ اختیار میں مداخلت کرنے کے مترادف ہوتا۔ (الصارم المسلول، ۱۹۹) یہ بدیہی طور پر ایک عجیب تاویل ہے، کیونکہ اگر عرفہ کا مقصد اسے قتل کرنا تھا اور ایک مکے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہو سکا تھا تو اس کے بعد مزید اقدام کرنے میں کوئی مانع نہیں تھا۔ پھر عمرو بن العاص کے نزدیک جرم ثابت نہ ہونے کی بات بھی درست نہیں، کیونکہ اس صورت میں انھیں عرفہ سے یہ کہنے کے بجائے کہ ہم نے ان کے ساتھ معاہدہ کیا ہوا ہے، یہ کہنا چاہیے تھا کہ تم اس پر جو الزام لگا رہے ہو، وہ ثابت نہیں۔ عمرو بن العاص تو عرفہ کی اس بات سے اتفاق کرتے ہوئے کہ معاہدے میں گستاخی کی اجازت شامل نہیں، ان کے ردعمل کا جواز تسلیم کر رہے ہیں۔ اس سے جرم کے عدم ثبوت کا نکتہ نکالنا نہایت بعید

ازقیاس بات ہے۔

روایات میں نقل ہوا ہے کہ ایک موقع پر ابن یامین نضری نے محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ کے سامنے سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ کی (اور ایک روایت کے مطابق مروان بن الحکم) کی مجلس میں یہ کہہ دیا کہ یہودیوں کے قبیلہ بنونضیر کے سردار کعب بن الاشرف کو بدعہدی کرتے ہوئے قتل کیا گیا تھا۔ اس پر محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ نے سیدنا معاویہ یا مروان بن الحکم سے کہا کہ آپ کی مجلس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بدعہدی کرنے کی نسبت کی جارہی ہے اور آپ اس پر کوئی انکار نہیں کررہے! پھر انھوں نے ابن یامین کو دھمکی دی کہ میں تمھارے ساتھ کسی مجلس میں نہیں بیٹھوں گا اور اگر کہیں تم مجھے تنہا مل گئے تو میں تمھیں قتل کر دوں گا۔ اس کے بعد ایک موقع پر ابن یامین ان کے قابو میں آ گیا تو انھوں نے چھڑیوں سے اس کی خوب پٹائی کی اور کہا کہ اگر میرے پاس اس وقت تلوار ہوتی تو میں تمھیں قتل کر دیتا۔ (بیہقی، دلائل النبوۃ ۱۹۳/۳۔ ابن عساکر، تاریخ مدینۃ دمشق ۲۷۵/۵۵)

اس واقعے میں اول تو سیدنا معاویہ یا مروان بن الحکم نے ابن یامین کا کوئی مواخذہ نہیں کیا۔ پھر محمد بن مسلمہ نے قتل کی دھمکی تو دی، لیکن عملاً اسے قتل نہیں کیا۔ اگر ان حضرات کے نزدیک اس جرم پر ہر حال میں سزائے موت کا نفاذ شرعاً لازم ہوتا تو ظاہر ہے کہ وہ مذکورہ طرز عمل اختیار کرنے کے بجائے ہر قیمت پر اس سزا کو ابن یامین پر نافذ کر کے چھوڑتے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ یہ واقعہ امام ابن تیمیہ نے بھی ایک ضمنی بحث میں نقل کیا ہے، (الصارم المسلول، ۱۸۳، ۱۸۴) لیکن اس میں توہین کے مرتکب کو عملاً قتل نہ کیے جانے کی کوئی توجیہ یا تاویل بیان نہیں کی۔

امام موسیٰ کاظم روایت کرتے ہیں کہ مدینہ کے عامل زیاد بن عبید اللہ کے دور میں اس نوعیت کا ایک واقعہ پیش آیا اور اس نے مدینہ کے فقہا سے رائے طلب کی تو ربیعۃ الرائے اور بیشتر اہل علم کی رائے یہ تھی کہ مجرم کی زبان کاٹ دی جائے یا کوئی اور تعزیری سزا دے دی جائے، تاہم امام جعفر صادق نے کہا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کے مابین فرق ہونا چاہیے، چنانچہ ان کی رائے کے مطابق مجرم کو قتل کر دیا گیا۔ (الطّوسی، تہذیب الاحکام، ۸۴/۱۰، ۸۵) ان اہل علم کے

مکالمے سے واضح ہے کہ وہ اس جرم کو مستوجب حد نہیں بلکہ مستوجب تعزیر سمجھتے تھے، کیونکہ بیشتر اہل علم نے موت کے علاوہ دوسری سزائیں تجویز کیں، جبکہ امام جعفر نے موت کی سزا تجویز کرنے کے حق میں ایک عقلی اور قیاسی استدلال پیش کیا، حالانکہ حد سمجھنے کی صورت میں انھیں کوئی نقلی دلیل دینی چاہیے تھی۔

عبدالرزاق اپنے والد سے نقل کرتے ہیں کہ ایوب بن یحییٰ کے سامنے ایک عیسائی کو پیش کیا گیا جس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کی تھی۔ انھوں نے اس کے بارے میں اہل علم سے مشورہ طلب کیا۔ عبدالرحمٰن بن یزید نے انھیں مشورہ دیا کہ اسے قتل کر دیا جائے، چنانچہ ایوب نے اسے قتل کر دیا۔ پھر انھوں نے یہ معاملہ لکھ کر خلیفہ عبدالملک یا ولید بن عبدالملک کے پاس بھیجا جس نے اس فیصلے کی تصویب کر دی۔ (مصنف عبدالرزاق، ۹۷۰۶) اس واقعے میں بھی ایوب بن یحییٰ کا سزا کے سلسلے میں مشورہ طلب کرنا اور پھر اپنے فیصلے کی توثیق کے لیے امیر المومنین سے رابطہ کرنا یہ بتاتا ہے کہ اہل علم کے ہاں اس جرم پر موت بطور ایک متعین اور لازمی سزا کے معروف نہیں تھی اور وہ اسے ایک اجتہادی مسئلہ سمجھتے تھے۔

'اخبار القضاۃ' کے مصنف نے دور تابعین کے جلیل القدر قاضی اور عالم سعد بن ابراہیم کا یہ واقعہ نقل کیا ہے کہ ان کے سامنے بنو حارثہ سے تعلق رکھنے والے ایک مسلمان نے محمد بن مسلمہ (جنھوں نے کعب بن الاشرف کو قتل کیا تھا) کی اولاد میں سے ایک آدمی کو جواب دیتے ہوئے کہا کہ کعب بن الاشرف کو بدعہدی کرتے ہوئے قتل کیا گیا تھا۔ یہ صریحاً ایک گستاخی اور طعن کا جملہ تھا۔ اس پر سعد بن ابراہیم نے وہاں کے حاکم ابن ہشام سے اس کے خلاف تادیبی کارروائی کا مطالبہ کیا اور ان کے مطالبے پر اس شخص کو ایک سو پچاس کوڑے لگائے گئے اور اس کے سر اور ڈاڑھی کے بال مونڈ دیے گئے۔ (اخبار القضاۃ لوکیع ۱/۱۵۹)

اس واقعے میں بھی توہین کے مرتکب کو قتل نہیں کیا گیا۔

صحابہ وتابعین کے بعد اب ائمہ مجتہدین کے زاویہ نظر کا جائزہ لیجیے:

فقہاے مالکیہ

امام مالک کا یہ فتویٰ فقہ مالکی کی کتابوں میں منقول ہے کہ توہین رسالت کے مرتکب کو لازمی طور پر قتل کر دیا جائے۔ تاہم امام صاحب کی اپنی تصنیف کردہ کتاب موطا کی کتاب الحدود اور کتاب القضاء میں توہین رسالت پر سزا سے متعلق نہ کوئی روایت بیان کی گئی ہے اور نہ ایک فقہی مسئلے کے طور پر ہی اس کا ذکر کیا گیا ہے۔ یہی صورت حال ان کے فتاویٰ کے مفصل مجموعے 'المدونہ' کی ہے۔ اس میں بے شمار جزوی سے جزوی مسائل کے حوالے سے ان کے فتوے مذکور ہیں، لیکن توہین رسالت کی سزا کے حوالے سے کوئی ایک جزئیہ بھی بیان نہیں ہوا۔ اس سے واضح ہے کہ یہ سزا ان کے نزدیک 'حدود' میں شامل نہیں۔ امام مالک کے شاگرد محمد بن سحنون اس سزا کی قانونی اساس کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فان قيل لم قتلته فى سب النبى صلى الله عليه و سلم و من دينه سبه و تكذيبه؟ قيل لانا لم نعطهم العهد على ذلك و لا على قتلنا و اخذ اموالنا فاذا قتل واحدا منا قتلناه و ان كان من دينه استحلاله فكذلك اظهاره لسب نبينا صلى الله عليه و سلم (نسیم الریاض ۲۹۸/۶)

''اگر یہ کہا جائے کہ تم اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہنے پر قتل کیوں کرتے ہو جبکہ آپ کو برا بھلا کہنا اور آپ کو جھٹلانا تو اس کے دین کا حصہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے اس کے ساتھ معاہدہ اس بات پر نہیں کیا اور نہ اسے یہ اجازت دی ہے کہ وہ ہمیں قتل کرے یا ہمارا مال لے لے۔ سو جس طرح ہم میں سے کسی آدمی کو قتل کرنے پر ہم اسے قتل کریں گے، چاہے وہ اپنے دین میں اسے حلال سمجھتا ہو، اسی طرح اگر وہ علانیہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہے گا (تو بھی معاہدے کی خلاف ورزی کی وجہ سے ہم اسے قتل کریں گے)۔''

امام مالک کے زاویہ نظر کے بارے میں ہماری اس رائے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ چھٹی صدی کے معروف مالکی فقیہ ابن رشد نے اپنی کتاب 'بدایۃ المجتہد' میں سرے سے اس جرم یا

اس پر کسی سزا کا کوئی ذکر نہیں کیا، جبکہ پانچویں صدی کے جلیل القدر مالکی فقیہ قاضی عیاض کی عبارت سے بھی یہ واضح ہے کہ وہ اسے 'حدود' سے الگ ایک سزا سمجھتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

ان ذمتهم لا تسقط حدود الاسلام عنهم من القطع فی سرقة اموالهم والقتل لمن قتلوه منهم وان كان ذلك حلالا عندهم فكذلك سبهم النبی صلی الله علیه وسلم یقتلون به

(نسیم الریاض ۶/۲۹۴)

''اہل ذمہ کے ساتھ معاہدے کی وجہ سے اسلام کی 'حدود' مثلاً چوری کی صورت میں ہاتھ کاٹنا اور قتل کی صورت میں قاتل سے قصاص لینا ان سے ساقط نہیں ہوتا۔ (تو جس طرح حدود ساقط نہیں ہوتیں) اسی طرح اگر وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہیں گے تو انھیں قتل بھی کیا جائے گا۔''

مذکورہ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اگر اہل ذمہ کی طرف سے سب وشتم کے ارتکاب کو معاہدہ ذمہ کے لیے ناقض نہ سمجھا جائے تو بھی اس جرم کی پاداش میں ان پر سزاے موت نافذ کرنے میں کوئی قانونی مانع موجود نہیں۔ اس نکتے کو واضح کرنے کے لیے انھوں نے شریعت کی مقرر کردہ حدود کی مثال پیش کی ہے اور اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ جس طرح چوری اور قتل کے ارتکاب پر ان کا ہاتھ کاٹا جا سکتا اور قصاص لیا جا سکتا ہے اور یہ چیز معاہدے کے منافی نہیں، اسی طرح سب وشتم کے ارتکاب پر بھی مجرم کو قتل کرنے میں کوئی مانع نہیں۔ قاضی عیاض نے یہاں اس سزا کو 'حدود' میں شمار کرتے ہوئے یہ نہیں کہا کہ چونکہ اہل ذمہ پر حدود کا نفاذ لازم ہے اور سب وشتم پر سزاے موت من جملہ حدود ہے، اس لیے اس کا نفاذ بھی لازم ہے۔ (اگرچہ صاحب 'نسیم الریاض' علامہ خفاجی نے اس کا مفہوم یہی سمجھا ہے، تاہم ہماری رائے میں قاضی عیاض کی عبارت اس کو قبول نہیں کرتی)۔ اس کے بجائے انھوں نے اہل ذمہ پر اس سزا کے نفاذ کو حدود کے نفاذ پر قیاس کیا ہے جس سے صاف واضح ہے کہ وہ اسے حدود سے الگ ایک تعزیری سزا تصور کرتے ہیں۔

نویں صدی عیسوی کی چھٹی دہائی میں اندلس میں مسیحی مذہبی راہنما سینٹ یولوجیس کی تحریک پر اسلام اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کر کے ''شہادت'' کا مرتبہ پانے کی ایک باقاعدہ

تحریک چلائی گئی تھی جس میں پچاس کے قریب مسیحیوں نے مختلف اوقات میں اس جرم کی پاداش میں سزاے موت پائی۔ اس تحریک اور اس میں قتل کیے جانے والے مسیحیوں کی پوری داستان خود سینٹ یولوجیس کے قلم سے تاریخ میں محفوظ ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف عام مسلمانوں نے ابتداءً اس طرح کے واقعات کو نظر انداز کیا بلکہ مالکی قاضیوں نے بھی بعض مجرموں کو سزاے موت دینے سے گریز کرتے ہوئے انھیں اپنی روش سے باز آنے کا موقع دیا، لیکن پھر ان کی ہٹ دھرمی اور ضد کو دیکھتے ہوئے انھیں سزاے موت دے دی۔

(http://en.wikipedia.org/wiki/Martyrs_of_C%C3%B3rdoba)

فقہاے شافعیہ

امام شافعی نے 'الام' میں یہ بات ذکر کی ہے کہ اہل ذمہ کے ساتھ جو معاہدہ کیا جائے، اس میں ان کے ساتھ یہ شرط طے کی جائے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اسلام کی تعلیمات کے بارے میں کوئی ناروا بات نہیں کریں گے اور اگر ان میں سے کوئی شخص ایسا کرے گا تو اس کو دی جانے والی امان کالعدم سمجھی جائے گی اور حربی قرار پا جانے کی وجہ سے اس کی جان و مال مباح ہو جائے گی۔ (الام، ۴/ ۱۹۷، ۲۰۶) تاہم امام صاحب نے دوسری بہت سی شرائط کی طرح اس شرط کا ذکر بھی اس عام عقلی اقتضا کے طور پر کیا ہے کہ اہل ذمہ مسلمانوں کے محکوم اور ان کے زیردست ہو کر رہیں گے۔ توہین رسالت کو از روے شریعت لازماً مستوجب قتل قرار دینے کے لیے انھوں نے احادیث یا آثار سے کوئی استدلال نہیں کیا جس سے واضح ہے کہ وہ اسے ایک اجتہادی اور استنباطی مسئلے کے طور پر ذکر کر رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاے شوافع کے ہاں اس ضمن میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ اگر اہل ذمہ کے ساتھ باقاعدہ معاہدے میں یہ شرط طے نہ کی گئی ہو تو آیا کسی ذمی کے توہین رسالت کا ارتکاب کرنے کی صورت میں اسے قتل کیا جائے گا یا نہیں۔ ایک بڑے گروہ کے نزدیک ایسی صورت میں قتل کی سزا نہیں دی جا سکتی۔ (ابو اسحاق الشیرازی، المہذب ۳/ ۵۰۳)

پھر یہ کہ سب وشتم کو ذمی کی طرف سے معاہدہ توڑنے کے مترادف قرار دینے کے باوجود امام

شافعی اسے لازماً قتل کر دینے کے قائل نہیں ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

وان فعل ما وصفنا وشرط انه نقض لعهد الذمة فلم یسلم ولکنه قال اتوب واعطی الجزیة کما کنت اعطیها او علی صلح اجدده عوقب ولم یقتل الا ان یکون فعل فعلا یوجب القصاص بقتل او قود فاما ما دون هذا من الفعل او القول وکل قول فیعاقب علیه ولا یقتل (الام ۱۹۹/۴)

''اگر ذمی کوئی ایسا کام کرے جس کے بارے میں معاہدے میں یہ شرط لگائی گئی ہو کہ اس سے معاہدۂ ذمہ ٹوٹ جائے گا اور پھر اسلام تو قبول نہ کرے لیکن کہے کہ میں توبہ کرتا ہوں اور پہلے کی طرح اب بھی جزیہ دینے کے لیے تیار ہوں یا نئے سرے سے صلح کا معاہدہ کرنا چاہتا ہوں تو اسے سزا تو دی جائے گی، لیکن قتل نہیں کیا جائے گا۔ ہاں اگر اس نے کوئی ایسا جرم کیا ہو جس کی وجہ سے اسے قصاص میں قتل کرنا ضروری ہو تو الگ بات ہے، لیکن اس کے علاوہ کسی بھی فعل یا قول پر اسے سزا تو دی جائے گی، لیکن قتل نہیں کیا جائے گا۔''

امام صاحب نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ معاہدہ توڑنے والے ذمی کو اس کا موقع دیا جائے گا کہ اگر وہ چاہے تو دار الاسلام کو چھوڑ کر بحفاظت کسی دوسرے علاقے میں چلا جائے۔ (الام ۱۸۸/۴)

دسویں صدی کے معروف شافعی عالم امام عبد الوہاب شعرانی (۹۷۳ھ) نے اپنی کتاب 'کشف الغمہ' میں اس کی تصریح کی ہے کہ توہین رسالت پر دی جانے والی سزا ایک تعزیری سزا ہے اور حکمران کسی مصلحت کے تحت اسے معاف بھی کر سکتا ہے، چنانچہ ایک شخص کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گستاخانہ رویہ اختیار کرنے اور آپ کی طرف سے اس سے درگزر کرنے کا واقعہ نقل کر کے لکھتے ہیں:

قال العلماء: وفیه دلیل علی ان من توجه علیه تعزیر لحق الله تعالیٰ جاز للامام ترکه (کشف الغمہ ۱۸۹/۲)

''علما نے کہا ہے کہ اس واقعے میں اس بات کی دلیل ہے کہ اگر کوئی شخص حق اللہ کے تحت کسی تعزیر کا مستحق ہو تو امام کے لیے اسے اس پر نافذ نہ کرنا جائز ہے۔''

فقہاے حنابلہ

فقہاے اربعہ میں سے صرف امام احمد ہیں جن سے شتم رسول پر موت کی سزا کے حق میں کوئی نقلی دلیل بیان کرنا ثابت ہے، چنانچہ انھوں نے بعض مواقع پر اس سوال کے جواب میں مختلف احادیث اور آثار کا حوالہ دیا۔ (مسائل احمد بن حنبل، بروایۃ عبداللہ، ۴۳۱/۱۔ الصارم المسلول، ۵، ۶) تاہم ان کے بیانات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسے ایک استنباطی اور اجتہادی سزا سمجھتے ہوئے احادیث کا حوالہ محض تائیداً دے رہے ہیں۔ ان کے شاگرد حنبل کا بیان ہے:

سمعت ابا عبد اللہ یقول کل من نقض العھد واحدث فی الاسلام حدثا مثل ھذا رایت علیہ القتل، لیس علی ھذا اعطوا العھد و الذمۃ (الصارم المسلول، ۱۶، ۱۷)

''میں نے امام احمد کو یہ کہتے سنا کہ جو ذمی بھی معاہدہ توڑ دے اور اسلام کے بارے میں اس طرح کے کسی جرم کا مرتکب ہو، میری رائے میں اس کی سزا قتل ہے، کیونکہ ان کے ساتھ معاہدہ اس بات پر نہیں کیا گیا تھا۔''

امام احمد کے شاگرد اسحاق بن راہویہ نے بھی اس کی دلیل یہی بیان کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

یقتلون لانہ نقض للعھد (مختصر الصارم المسلول لبدر الدین البعلی، ۸۷، ۸۸)

''انھیں قتل کیا جائے گا، کیونکہ یہ فعل معاہدہ توڑنے کے ہم معنی ہے۔''

یہی وجہ ہے کہ حنابلہ نہ صرف یہ کہ اس جرم کے ارتکاب پر عقد ذمہ کے ٹوٹ جانے کے حوالے سے متفق الرائے نہیں ہیں اور ان کے ہاں اس کے بارے میں دو قول پائے جاتے ہیں (ابویعلی، الاحکام السلطانیہ ۱۵۸، ۱۵۹) بلکہ نقض عہد کو متحقق ماننے کے بعد بھی اس کی سزا کے بارے میں ان کے مابین اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ایک گروہ سزاے موت کو لازم قرار دیتا ہے جبکہ دوسرے گروہ

کا کہنا ہے کہ ایسے مجرم کی حیثیت قیدی کی ہے اور حاکم کو اس کو قتل کرنے، غلام بنا لینے، کسی مسلمان قیدی کے ساتھ اس کا تبادلہ کرنے یا کسی معاوضے کے بغیر رہا کر دینے کے وہ تمام اختیارات حاصل ہیں جو کسی بھی غیر مسلم قیدی کے بارے میں ہوتے ہیں۔ (ابن قدامہ، المغنی ۶۰۸/۱۰، ۶۰۹)

محدثین کا زاویہ نگاہ

فقہی مذاہب کے بعد اب ہم محدثین کے زاویہ نظر کا جائزہ لیتے ہیں:

اہل علم جانتے ہیں کہ مدون فقہی مذاہب سے ہٹ کر محدثین کے ہاں احادیث سے فقہی احکام کے استنباط کی ایک مستقل علمی روایت موجود ہے جس کے اپنے علمی خصائص اور امتیازات ہیں اور اس روایت میں معروف فقہی مذاہب کی موافقت کے ساتھ ساتھ کئی منفرد اور جداگانہ رجحانات بھی دکھائی دیتے ہیں۔ محدثین کا طریقہ یہ ہے کہ وہ عام طور پر اپنے فقہی رجحان کی وضاحت موضوع سے متعلق روایات کے انتخاب اور ان پر کوئی عنوان قائم کرنے کے ذریعے سے کرتے ہیں۔ زیر بحث مسئلے میں محدثین کے طرز اور اسلوب کو دیکھنے سے صاف واضح ہوتا ہے کہ وہ توہین رسالت پر موت کی سزا کو حدود میں شمار نہیں کرتے، کیونکہ اگر توہین رسالت پر سزائے موت کو شرعاً لازم مانا جائے تو اس کا منطقی تقاضا، جیسا کہ ہم نے واضح کیا، یہ بنتا ہے کہ کوئی بھی محدث جب احادیث کی بنیاد پر اسلامی شریعت کے احکام وقوانین کو مرتب کرے تو اس میں اس سزا کا ذکر لازماً کرے، چنانچہ زنا، چوری، قذف، ارتداد اور حرابہ کے جن جرائم کی سزاؤں کے ازروے شریعت مقرر ہونے پر کلاسیکی دور کے اہل علم کا اتفاق ہے، ان کا ذکر فقہ اور حدیث کی ہر کتاب میں ملتا ہے، حتیٰ کہ شراب پینے پر ۸۰ کوڑے لگانے کی جس اجتہادی وقیاسی سزا پر صحابہ کے دور سے ایک عمومی عمل چلا آ رہا ہے، اس کا ذکر بھی سبھی محدثین اور فقہا کرتے ہیں۔ تاہم فقہی ابواب اور عنوانات کے تحت مرتب کیے جانے والے معروف اور متداول مجموعہ ہاے حدیث میں سے بیشتر میں حدود و تعزیرات کے ابواب میں توہین رسالت کی سزا کا سرے سے کوئی ذکر نہیں کیا گیا۔

سب سے پہلے صحاح ستہ کو لیجیے:

صحاح ستہ کی چھ میں سے تین کتابوں یعنی صحیح مسلم، سنن ترمذی اور سنن ابن ماجہ کے متعلقہ ابواب میں توہین رسالت کی سزا سے متعلق نہ کوئی روایت نقل کی گئی ہے اور نہ عنوان قائم کیا گیا ہے، حالانکہ کعب بن اشرف اور ابن خطل کے قتل کے جن واقعات سے اس سزا کے حق میں کسی حد تک استدلال کیا جا سکتا ہے، وہ انھی کتابوں میں دوسرے مقامات پر موجود ہیں۔

امام نسائی اور امام ابوداود نے اپنی سنن میں 'باب الحکم فی من سب النبی صلی اللہ علیه و سلم' کے تحت ابن عباس، علی اور ابوبکر رضی اللہ عنہم کی روایات نقل کی ہیں جن میں ایسے مجرموں کو قتل کیے جانے کا ذکر ہوا ہے۔ (نسائی، ۴۰۷۰، ۴۰۷۱۔ ابوداود، ۴۳۶۱ تا ۴۳۶۳) تاہم اس سے قطعی طور پر یہ متعین نہیں ہوتا کہ وہ اسے 'حد' سمجھتے ہیں، کیونکہ ان کتابوں میں بعض ایسی سزاؤں، مثلاً لواطت کے مرتکب کو قتل یا سنگسار کرنے کا بھی ذکر کیا گیا ہے جو تعزیرات کے دائرے میں آتی ہیں۔

صحاح ستہ کے مصنفین میں توہین رسالت کی سزا کے حوالے سے ہمارے قیاس کی سب سے واضح تائید امام بخاری کے ہاں دکھائی دیتی ہے۔ امام بخاری نے کتاب المغازی میں کعب بن اشرف اور ابورافع کے قتل کی روایات نقل کی ہیں، لیکن کتاب الجزیہ اور کتاب الحدود میں نہ ان میں سے کوئی واقعہ نقل کیا ہے اور نہ اس مسئلے کا ذکر کیا ہے۔ اس کے برخلاف 'کتاب استتابة المرتدین و المعاندین و قتالهم' میں انھوں نے 'باب اذا عرض الذمی و غیره بسب النبی صلی الله علیه و سلم و لم یصرح' (اگر ذمی یا کوئی دوسرا شخص کنایے کے انداز میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہے، لیکن صراحتاً نہ کہے) کا عنوان قائم کر کے اس کے تحت یہ مشہور روایت نقل کی ہے کہ ایک یہودی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کرتے ہوئے 'السام علیك' (تم پر موت آ جائے) کے الفاظ کہے تو صحابہ نے کہا کہ کیا ہم اسے قتل نہ کر دیں؟ آپ نے فرمایا کہ نہیں، بلکہ جب اہل کتاب تمھیں سلام کریں تو تم صرف 'وعلیکم' کہہ دیا کرو۔

اس کے بعد امام صاحب نے یہ روایت نقل کی ہے کہ اللہ کے ایک نبی کو جب ان کی قوم نے مار مار کر لہولہان کر دیا تو وہ اس وقت بھی ان کے لیے اللہ سے معافی کی دعا مانگتے رہے۔ (بخاری، ۶۵۲۷ تا ۶۵۳۰) صحیح بخاری کے شارحین ابن المنیر اور علامہ عینی نے امام بخاری کے اس اسلوب سے بجا طور پر یہ اخذ کیا ہے کہ وہ زیر بحث مسئلے میں اہل کوفہ کی اس رائے سے (جزوی طور پر ہی سہی) اتفاق رکھتے ہیں کہ اگر ذمی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کرے تو اسے قتل نہ کیا جائے بلکہ کوئی دوسری تعزیری سزا دی جائے۔ (عمدۃ القاری ۸۲/۲۴۔ المتواری علیٰ ابواب البخاری ۳۴۶/۱)

ابن المنیر لکھتے ہیں:

کان البخاری کان علی مذهب الکوفیین فی هذه المسالة وهو ان الذمی اذا سب یعزر ولا یقتل ولهذا ادخل فی الترجمة حدیث ابن مسعود ومقتضاه ان خلق الانبیاء علیهم السلام الصبر والصفح الا تری الی النبی صلی الله علیه وسلم ضربه قومه فادموه وهو یدعو لهم بالمغفرة فاین هذا من السب وکان حدیث ابن مسعود یطابق الترجمة بالاولویة (المتواری علیٰ ابواب البخاری ۳۴۶/۱)

”گویا امام بخاری اس مسئلے میں اہل کوفہ کے مذہب پر ہیں اور وہ یہ ہے کہ ذمی اگر سب وشتم کرے تو اسے تعزیری سزا دی جائے اور قتل نہ کیا جائے۔ اسی لیے امام بخاری نے اس عنوان کے تحت ابن مسعود کی حدیث بھی درج کی ہے جس سے یہ بات اخذ ہوتی ہے کہ انبیاء علیہم السلام کا اخلاق تو صبر اور درگزر کرنا ہے۔ دیکھتے نہیں کہ اس نبی کی قوم نے مار مار کر انھیں لہولہان کر دیا، لیکن وہ ان کے لیے معافی کی دعا کرتے رہے؟ اس تکلیف کے مقابلے میں سب وشتم کی کیا حیثیت ہے؟ یوں ابن مسعود کی حدیث، قائم کردہ عنوان کے ساتھ زیادہ مطابقت رکھتی ہے۔“

ابن حجر رحمہ اللہ نے اگرچہ یہ کہا ہے کہ امام بخاری کا قائم کردہ عنوان ان کے مسلک کو واضح طور پر متعین نہیں کرتا، تاہم اس کے تحت لائی جانے والی روایات کی دلالت کو انھوں نے بھی تسلیم کیا ہے۔ ابن مسعود کی روایت کی شرح میں لکھتے ہیں:

والذی یظھر انہ اشار بایرادہ الی ترجیح القول بان ترک قتل الیھود لمصلحۃ التالیف لانہ اذا لم یواخذ الذی ضربہ حتی جرحہ بالدعاء علیہ لیھلک بل صبر علی اذاہ وزاد فدعا لہ فلان یصبر علی الاذی بالقول اولی ویوخذ منہ ترک القتل بالتعریض بطریق الاولی (فتح الباری ۱۲/۲۸۲)

''زیادہ قرین قیاس بات یہ ہے کہ یہ روایت لا کر امام بخاری اس قول کی ترجیح کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ یہود کو قتل نہ کرنا تالیف قلب کی مصلحت سے تھا، کیونکہ جب نبی نے ان لوگوں کے خلاف جنھوں نے اسے مار مار کر زخمی کر دیا، ہلاکت کی بد دعا نہیں کی بلکہ ان کی اذیت پر صبر کیا اور اس سے بھی بڑھ کر ان کے لیے دعا کی تو زبانی دی جانے والی اذیت پر صبر کرنا زیادہ مناسب ہے اور اسی سے یہ بات بدرجہ اولیٰ اخذ کی جا سکتی ہے کہ اگر ملفوف انداز میں گستاخی کی گئی ہو تو ایسا کرنے والے کو قتل نہ کیا جائے۔''

صحاح ستہ کے علاوہ دوسرے مجموعہ ہاے حدیث کی صورت حال بھی اس سے مختلف نہیں:

امام ابن ابی شیبہ (۲۳۵ھ) نے 'المصنف' کی کتاب الحدود اور کتاب السیر میں اس مسئلے سے کوئی تعرض نہیں کیا اور نہ کوئی روایت ہی نقل کی ہے، حالانکہ ذمی کے کسی مسلمان عورت سے جبراً زنا کرنے سے متعلق، جو اس سے کئی درجے کم سنگینی کا حامل جرم ہے، انھوں نے ایک مستقل عنوان قائم کیا اور مجرم کو قتل کرنے سے متعلق روایتیں نقل کی ہیں۔ (۲۸۸۳۷ تا ۲۸۸۳۹) کتاب الحدود کے متصل بعد کتاب الاقضیۃ میں انھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بہت سے متفرق فیصلے، جن میں سے بعض، جرائم اور ان کی سزاؤں سے متعلق بھی ہیں، جمع کیے ہیں لیکن یہاں بھی اس مسئلے سے متعلق کوئی روایت ذکر نہیں کی۔ البتہ 'کتاب الرد علیٰ ابی حنیفۃ' میں انھوں نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کے ایک اثر کے علاوہ شعبی کی ایک مرسل روایت نقل کی ہے جس میں ایک یہودی عورت کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہنے پر قتل کیے جانے کا ذکر ہوا ہے۔ (۳۶۲۷۹، ۳۶۲۸۰) یہ معلوم ہے کہ 'کتاب الرد علیٰ ابی حنیفۃ' کا موضوع فقہی و شرعی احکام کا بیان نہیں، بلکہ امام ابوحنیفہ کے ان

فتووں کو جمع کرنا ہے جو ابن ابی شیبہ کے خیال میں احادیث وآثار کے خلاف ہیں۔ اگر ابن ابی شیبہ کی رائے میں یہ سزا کوئی شرعی حد ہے تو اسے اس کی اصل جگہ یعنی کتاب الحدود میں بیان کرنے کے بجائے امام ابوحنیفہ پر اعتراضات کے ضمن میں بیان کرنے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ یہ بھی ذہن میں رہے کہ ابن خطل کے قتل کا واقعہ انھوں نے غزوات کے ضمن میں 'حدیث فتح مکۃ' کے زیر عنوان نقل کیا ہے۔ (۳۶۹۰۰، ۳۶۹۱۳)

امام دارمی (۲۸۰ھ) نے اپنی 'سنن' کی کتاب الحدود اور کتاب السیر میں اس مسئلے کا مطلقاً کوئی ذکر نہیں کیا، حالانکہ ابن خطل کے قتل کا واقعہ اسی کتاب میں دوسری جگہ منقول ہے۔

امام ابومحمد ابن الجارود (۳۰۷ھ) نے احادیث احکام پر مشتمل اپنے مجموعے 'المنتقیٰ' میں اس مسئلے سے متعلق کوئی روایت نقل نہیں کی۔

امام ابوعوانہ (۳۱۶ھ) نے اپنی 'مسند' کی کتاب الحدود اور کتاب السیر میں اس مسئلے سے متعلق کوئی روایت نقل نہیں کی، حالانکہ ابن خطل اور کعب بن الاشرف کے قتل کی روایات دوسرے مقامات پر موجود ہیں۔

امام ابن حبان (۳۵۴ھ) نے اپنی 'صحیح' میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سب وشتم کرنے کی سزا کے حوالے سے کوئی عنوان قائم نہیں کیا اور نہ کوئی روایت بیان کی ہے، حالانکہ ابن خطل وغیرہ کو قتل کرنے کے واقعات اس کتاب میں دوسرے عنوانات کے تحت منقول ہیں۔

امام دارقطنی (۳۸۵ھ) نے اپنی 'سنن' میں 'کتاب الحدود والدیات' کے عمومی عنوان کے تحت ابن عباس کی روایت نقل کی ہے جس میں توہین کرنے والی ایک عورت کے قتل کا واقعہ بیان ہوا ہے۔ (رقم ۳۱۶۹) تاہم آگے چل کر انھوں نے یہی روایت 'کتاب الاقضیۃ والاحکام' میں 'باب فی المراۃ تقتل اذا ارتدت' کے زیر عنوان نقل کی ہے (رقم ۴۴۵۷) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسے کوئی مسلمان عورت سمجھتے تھے۔ اس صورت میں یہ کہنا درست دکھائی دیتا ہے کہ غیر مسلم کے لیے توہین رسالت کی سزا کے مسئلے کو دارقطنی نے بھی تصریحاً موضوع نہیں بنایا۔ جہاں تک ابن

خطل کے واقعے کا ذکر ہے تو وہ کتاب الحدود کے بجائے کتاب الحج کے باب المواقیت میں نقل ہوا ہے۔(۳۰۱/۲)

امام بیہقی (۴۵۸ھ) نے 'السنن الکبریٰ' کی کتاب الحدود میں اس مسئلے کا کوئی ذکر نہیں کیا، البتہ کتاب الجزیہ میں انھوں نے 'باب یشترط علیهم ان لا یذکروا رسول الله صلی الله علیه و سلم الا بما هو اهله' کے زیرعنوان نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو سب وشتم کرنے پر یہود یہ کے قتل کے علاوہ عرفہ بن حارث کندی کی روایت بھی نقل کی ہے جس میں ذکر ہے کہ انھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کرنے پر ایک نصرانی کی ناک توڑ دی۔ (رقم ۱۸۴۸۹، ۱۸۴۹۰) اس واقعے میں توہین کے مرتکب نصرانی کو قتل نہیں کیا گیا تھا، اس لیے امام بیہقی کے اس واقعے کو نقل کرنے سے اگر ان کا یہ رجحان اخذ کیا جائے کہ وہ موت کو لازمی سزا نہیں سمجھتے تھے تو یہ غلط نہیں ہوگا۔ یہ بات مزید اس سے واضح ہوتی ہے کہ آگے چل کر 'جماع ابواب ما خص به رسول الله صلی الله علیه و سلم' کے تحت انھوں نے توہین رسالت کے مرتکب کو قتل کرنے سے متعلق ابن عباس، علی اور ابوبکر رضی اللہ عنہم کی روایات نقل کی ہیں اور ان پر 'بـــاب استباحة قتل من سبه او هجاه' کا عنوان قائم کیا ہے۔ (۱۳۱۵۳ تا ۱۳۱۵۶) یہاں 'وجوب' کے بجائے 'استباحة' کا لفظ استعمال کرنا ہماری رائے میں اسی رجحان کی طرف اشارہ کرتا ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ یہ بھی ذہن میں رہے کہ کعب بن الاشرف اور ابن خطل کے واقعات سنن بیہقی میں دوسرے مقامات مثلاً کتاب الحج اور کتاب السیر وغیرہ میں نقل ہوا ہے، لیکن توہین رسالت کی سزا کے ضمن میں ان سے کوئی استدلال نہیں کیا گیا۔

امام عبدالحق الاشبیلی (۵۸۲ھ) نے اپنی کتاب 'الجمع بین الصحیحین' میں، جس میں بخاری اور مسلم کی روایات کو ایک خاص انداز میں جمع کیا گیا ہے، اس جرم کی سزا کا یا اس سے متعلق کسی روایت کا کوئی ذکر نہیں کیا، حالانکہ نہ صرف ابن خطل وغیرہ کے واقعات صحیحین میں مروی ہیں بلکہ صحیح بخاری میں ذمی کے سب وشتم پر باقاعدہ ایک باب موجود ہے۔

امام زین الدین عراقی (۸۰۶ھ) نے اپنے مرتب کردہ مجموعہ حدیث اور اس کی شرح 'طرح التثریب فی شرح التقریب' میں اس مسئلے سے کوئی تعرض نہیں کیا۔

علامہ احمد عبد الرحمٰن الساعاتی (۱۳۷۸ھ) نے آخری دور میں 'الفتح الربانی' کے عنوان سے مسند احمد کی روایات کی موضوعاتی تبویب اور ان کی شرح کا جو عظیم الشان علمی کام کیا ہے، اس میں بھی توہین رسالت کی شرعی سزا کا مسئلہ کہیں زیر بحث نہیں آیا۔

مذکورہ تفصیل سے واضح ہے کہ جہاں تک توہین رسالت کے جرم پر سزاے موت کے حد یا تعزیر ہونے کا تعلق ہے تو اس حوالے سے فقہاے احناف کے موقف اور صحابہ وتابعین اور ائمہ مجتہدین کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔ یہ تمام اہل علم اسے ایک تعزیری سزا ہی سمجھتے ہیں، البتہ جمہور کے نزدیک اس جرم پر ترجیحاً یہی سزا دی جانی چاہیے جبکہ احناف کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ عمومی قانون کے طور پر سزاے موت کے بجائے کم تر سزاؤں کا نفاذ زیادہ قرین قیاس ومصلحت ہے۔ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے بھی اپنی کتاب 'الصارم المسلول' میں سزاے موت کے حد ہونے کا نقطہ نظر مذکورہ ائمہ کے حوالے سے پیش نہیں کیا اور نہ اس پر فقہی مذاہب کے اتفاق واجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ انھوں نے پوری دیانت داری کے ساتھ نہ صرف فقہاے احناف کا موقف نقل کیا ہے، بلکہ دوسرے فقہی مذاہب میں پائے جانے والے ان داخلی اختلافات کی بھی پوری تفصیل نقل کر دی ہے جن میں سے بعض کا ہم نے اوپر کی سطور میں ذکر کیا ہے۔ (الصارم المسلول، ۱۶ تا ۳۲) امام صاحب نے اس سزا کے 'حد' ہونے کا موقف اپنی تحقیق کے طور پر اور اپنے دلائل کی بنیاد پر پیش کیا ہے، چنانچہ علمی دیانت داری کا تقاضا یہ ہے کہ اسے انھی کے موقف کے طور پر بیان کیا جائے، نہ یہ کہ اسے جمہور فقہا کی طرف منسوب کر دیا جائے۔

امام ابن تیمیہ کے موقف کا جائزہ

امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اپنے موقف کے حق میں جو دلائل پیش کیے ہیں، ان کا تنقیدی جائزہ لینے کے لیے ایک اصولی مقدمہ پیش نظر رہنا چاہیے۔ وہ یہ کہ کسی سزا کو حد قرار دینے کے لیے یہ ضروری ہے کہ خود شارع نے اسے اس حیثیت سے بیان کیا اور اس کی پابندی کو لازم قرار دیا ہو اور شارع کا یہ منشا شرعی نصوص سے کسی ابہام اور کسی قسم کے احتمال کے بغیر ثابت ہو۔ یہ مقدمہ اس سادہ عقلی اصول پر مبنی ہے کہ شریعت میں کسی بھی حکم کا جس درجے میں اثبات میں مطلوب ہو، نصوص میں اس کی دلیل بھی اسی درجے کی قوی اور واضح ہونی چاہیے۔ یہ معیار دلیل کے ثبوت کے لحاظ سے بھی پایا جانا چاہیے اور معنی ومفہوم پر دلالت کے اعتبار سے بھی۔ مثال کے طور پر علماے کلام یہ کہتے ہیں کہ عقیدے کا اثبات کسی ظنی دلیل سے نہیں ہو سکتا، چنانچہ وہ کسی بات کو عقائد کی فہرست میں شامل کرنے کے لیے قرآن مجید کی نص یا متواتر حدیث سے کم تر کسی دلیل کو کافی نہیں سمجھتے۔ اسی طرح فقہا یہ کہتے ہیں کہ کسی دینی حکم کو 'سنت' یعنی دین کے معروف اور معمول بہ حکم کے طور پر قبول کرنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ تواتر کے درجے میں شارع سے ثابت ہو، چنانچہ عموم بلویٰ کے معاملات میں وہ خبر واحد کو کسی حکم کے اثبات کے لیے کافی نہیں سمجھتے۔

دلالت کے قطعی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کسی آیت یا حدیث سے جو حکم یا شریعت میں اس حکم کا جو درجہ اخذ کیا جائے، آیت یا حدیث میں اس کے علاوہ کوئی دوسرا احتمال نہ پایا جاتا ہو، کیونکہ اگر کسی دوسرے معنی کا احتمال پایا جائے گا تو مطلوبہ مفہوم پر دلالت میں وہ نص واضح اور قطعی نہیں

رہے گی۔ مثال کے طور پر نماز وتر کے بارے میں احادیث میں بے حد تاکید بیان ہوئی ہے، لیکن جمہور فقہا نے ان تمام تاکیدات کے باوجود اس نماز کو فقہی اعتبار سے 'واجب' قرار نہیں دیا، کیونکہ ان کی رائے میں بعض دیگر دلائل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شارع پانچ فرض نمازوں کے علاوہ کسی زائد نماز کو لوگوں پر قانونی اعتبار سے لازم نہیں کرنا چاہتا۔

حدود وتعزیرات کے باب میں اس کی مثال یہ ہے کہ متعدد روایات میں یہ بیان ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص شراب نوشی کے جرم میں چوتھی مرتبہ پکڑا جائے تو اسے قتل کر دیا جائے (سنن ابی داود، ۴۴۸۲ تا ۴۴۸۴) تاہم جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ جب ایک شخص کو چوتھی مرتبہ پکڑ کر آپ کے پاس لایا گیا تو آپ نے اسے قتل نہیں کیا۔ (ترمذی، ۱۴۴۴) اس سے معلوم ہوا کہ آپ کا منشا اس صورت میں قتل کو لازم قرار دینا نہیں تھا، چنانچہ جمہور فقہا بھی اس کو لازم نہیں سمجھتے۔

اس تمہید کی روشنی میں جب ہم توہین رسالت کے ارتکاب پر سزاے موت کو شرعاً لازم قرار دینے کے حق میں امام ابن تیمیہ کے استدلال کا جائزہ لیتے ہیں تو واضح ہوتا ہے کہ وہ ان کے دعوے کے اثبات کے لیے کسی طرح کافی نہیں۔ امام صاحب نے اس ضمن میں آیات سے بھی استدلال کیا ہے اور احادیث سے بھی۔ جہاں تک آیات کا تعلق ہے تو اتنی بات تو بالکل واضح ہے کہ قرآن میں کہیں بھی یہ نہیں کہا گیا کہ جو شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین کرے، اسے قتل کر دیا جائے۔ اس حوالے سے امام صاحب کا استدلال سراسر استنباطی ہے اور انھوں نے یہ نتیجہ کہ توہین رسالت کے مرتکب کو لازماً قتل کر دینا چاہیے، مختلف آیات کے مقتضا اور لازم کے طور پر اخذ کیا ہے۔ یہاں ہم نمونے کے طور پر بعض آیات سے ان کے استدلال کا جائزہ لیں گے۔

۱۔ سورۂ توبہ کی آیت ۲۹ میں یہ کہا گیا ہے کہ اہل کتاب سے قتال کر کے انھیں محکوم بنا لیا جائے، تا آنکہ وہ ذلت اور پستی کے ساتھ مسلمانوں کے مطیع ہو کر رہنا قبول کر لیں۔ امام ابن تیمیہ نے اس سے یہ اخذ کیا ہے کہ جب کوئی ذمی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کرتا ہے تو وہ قرآن

کی مذکورہ ہدایت کی خلاف ورزی کرتا ہے، اس لیے اسے قتل کرنا واجب ہے۔

یہاں دو نکتے قابل غور ہیں:

ایک یہ کہ کیا غیر مسلم سے کسی بھی حالت اور کیفیت میں اور کسی بھی انداز میں سب وشتم اور توہین وتنقیص کے صدور کو 'صغار' کے منافی قرار دینا چاہیے یا مختلف حالتوں کے مابین فرق ملحوظ رکھا جانا چاہیے؟ عقل عام یہ کہتی ہے کہ اس کی تمام صورتوں کو یکساں درجے میں نہ رکھا جائے، بلکہ خفیف اور سنگین صورتوں میں فرق کیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ امام بخاری اور بہت سے دیگر اہل علم توہین وتنقیص کی ملفوف صورتوں کو، چاہے ان کے پیچھے مجرم کا ارادہ اور عمد واضح طور پر دکھائی دے رہا ہو، قابل مواخذہ قرار نہیں دیتے۔ توہین وتنقیص کو 'صغار' کے منافی قرار دینے کی وہ صورت جس میں کسی پہلو سے کوئی خفا نہ ہو، وہی ہو سکتی ہے جب مجرم سرکشی اور بغاوت کے انداز میں علی الاعلان اس جرم کا ارتکاب کرے، چنانچہ خود امام ابن تیمیہ اس جرم کو 'صغار' کے منافی قرار دیتے ہوئے یہاں اس کا یہی پہلو نمایاں کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔ فرماتے ہیں:

> من المعلوم ان من اظھر سب نبینا فی وجوھنا وشتم ربنا علی رؤوس الملا منا وطعن فی دیننا فی مجامعنا فلیس بصاغر لان الصاغر الذلیل الحقیر وھذا فعل متعزز مراغم (الصارم المسلول ۳۲،۳۳)
>
> ''یہ معلوم ہے کہ جو شخص ہمارے روبرو ہمارے نبی کو برا بھلا کہے اور علی الاعلان ہمارے رب کو سب وشتم کرے اور ہماری مجلسوں میں ہمارے دین میں طعن کرتا پھرے، وہ 'صاغر' نہیں ہے، کیونکہ 'صاغر' ذلیل اور حقیر کو کہتے ہیں جبکہ مذکورہ حرکت وہی شخص کر سکتا ہے جو اپنے آپ کو طاقت ور اور مدمقابل حریف سمجھتا ہو۔''

اس نکتے کی روشنی میں امام صاحب کا دعویٰ عام جبکہ ان کی پیش کردہ دلیل خاص قرار پاتی ہے جس کا انطباق جرم کی ہر صورت پر نہیں، بلکہ صرف سنگین صورتوں پر ہو سکتا ہے۔

دوسرا نکتہ یہ ہے کہ سب وشتم کا جرم اگر سرکشی اور تمرد کا وہ انداز لیے ہوئے ہو جس کا ذکر ہوا ہے تو اس کو 'صغار' کے منافی قرار دینے کی بات بالکل درست ہے، لیکن اصل سوال یہ ہے کہ ایسے مجرم

کے ساتھ معاملہ کیا کیا جائے اور یہ کہ اس 'صغار' کو قائم رکھنے کی واحد صورت کیا قرآن کی نظر میں یہی ہے کہ اسے قتل کر دیا جائے؟ مثال کے طور پر اگر اس جرم پر اس کے ہاتھ پاؤں یا زبان کاٹ دی جائے یا اسے برسرِ عام کوڑے لگائے جائیں یا اس کا منہ کالا کر کے اسے گلیوں بازاروں میں پھرایا جائے تو کیا یہ سب صورتیں 'صغار' کے مقصود کو پورا نہیں کرتیں اور سزائے موت ہی اس کا واحد طریقہ ہے؟ خاص طور پر اگر جرم کا مرتکب اس پر ندامت ظاہر کرے اور دوبارہ اطاعت اور فرماں برداری کا رویہ اختیار کرنے پر آمادگی ظاہر کرے تو کیا پھر بھی قرآن کا منشا یہ ہے کہ اسے لازماً قتل ہی کیا جائے؟ ظاہر ہے کہ آیت میں ان سوالات سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا اور یوں اصل سوال کا جواب سراسر امام صاحب کے اجتہاد اور استنباط پر منحصر ہو جاتا ہے جسے علمی اعتبار سے کسی طرح بھی منصوص نہیں کہا جا سکتا۔

۲۔ سورۂ توبہ کی آیت ۱۲ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ

وَإِن نَّكَثُوا أَيْمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ

''اگر یہ مشرکین تمھارے پیمان کرنے کے بعد اپنے معاہدوں کو توڑ دیں اور تمھارے دین میں طعن کریں تو کفر کے ان پیشواؤں کے ساتھ قتال کرو، بے شک ان کی قسموں کا کوئی اعتبار نہیں، تاکہ یہ اپنے رویے سے باز آ جائیں۔''

امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے دین میں طعن کرنے پر مشرکین کے ساتھ قتال کرنے کا حکم دیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ توہین رسالت کے مرتکب معاہد کو بھی قتل کرنا ضروری ہے۔ بظاہر یہ استدلال بہت قوی لگتا ہے، چنانچہ امام ابوبکر الجصاص اور علامہ آلوسی نے بھی اس آیت کی تفسیر میں اس نقطہ نظر کے حق میں رجحان ظاہر کیا ہے۔ (احکام القرآن ۲۷۵/۴۔ روح المعانی ۵۸/۱۰، ۵۹) تاہم متعدد وجوہ سے یہ استدلال نتیجہ خیز نہیں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ یہاں طعن فی الدین کا ذکر ایک مستقل وجہ کے طور پر نہیں، بلکہ مشرکین کی طرف سے معاہدۂ صلح توڑ کر مسلمانوں کے خلاف کھلا اقدام جنگ کرنے یا خفیہ ساز باز کے طریقے

پران کے کسی دشمن کی باز تائید ومناصرت کی مجموعی روش کے ضمن میں ہوا ہے۔ یہ ہدایت بنیادی طور پران کفار سے متعلق ہے جو معاہدہ توڑ کر مدمقابل اور حریف کے طور پر مسلمانوں کے سامنے آ جائیں اور زور بازو استعمال کرنے کے ساتھ ساتھ اپنی زبانوں کو بھی اسلام دشمنی میں دراز کر دیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اگر یہ لوگ اپنے معاہدوں کی خلاف ورزی کرتے ہوئے دوبارہ مسلمانوں کے خلاف برسر جنگ ہو جائیں اور اپنی اسلام دشمنی کا دوبارہ اظہار کرنے لگ جائیں تو پھر کوئی لحاظ کیے بغیر کفر کے ان سرغنوں کے خلاف جنگ شروع کر دی جائے۔ گویا یہاں اصلاً جو جرم زیر بحث ہے، وہ مسلمانوں کے خلاف برسر جنگ ہو جانا ہے، جبکہ طعن فی الدین کا ذکر اس جنگ کے ہتھیاروں میں سے ایک ہتھیار کے طور پر ہوا ہے۔ زبان وبیان اور اس کے اسالیب سے واقف ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ یہاں کلام کا مقصود نہ تو مستقلاً طعن فی الدین پر توجہ مرکوز کرنا ہے اور نہ یہ بتانا کہ طعن فی الدین کو نکث عہد کے مترادف سمجھا جائے۔ کلام کا سارا زور بدعہدی کرنے والے مشرکین کے جرم کی سنگینی کو ان کی مجموعی فرد قرارداد جرم کی روشنی میں واضح کرنا ہے۔ کلام کے اس پورے ماحول اور اس کے رخ کو نظر انداز کر کے بعض الفاظ پر ارتکاز کرتے ہوئے اس سے اپنا مقصود ثابت کرنے کے لیے امام صاحب نے یہاں ایسے استنباطات کا سہارا لیا ہے جن کی کمزوری کسی بھی صاحب نظر پر باول وہلہ واضح ہو جاتی ہے۔ مثال کے طور پر قرآن نے یہاں قریش اور ان کے اسلام دشمن حلیفوں کے جرائم کے تناظر میں ان کے لیے 'ائمة الکفر' کی تعبیر اختیار کی ہے جو اسی درجے کے اور اسی روش کو اختیار کرنے والے کفار کے لیے موزوں ہے۔ تاہم امام ابن تیمیہ اس کے مصداق کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ان الطاعن فی الدین یعیبه ویذمه ویدعو الی خلافه وھذا شان الامام فثبت ان کل طاعن فی الدین فھو امام فی الکفر فاذا طعن الذمی فی الدین فھو امام فی الکفر فیجب قتاله (الصارم المسلول، ۴۱)

''دین میں طعن کرنے والے اس میں عیب نکالتا، اس کی مذمت کرتا اور اس کے خلاف

دعوت دیتا ہے اور یہی طرز عمل ایک پیشوا کا ہوتا ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ دین میں طعن کرنے والا ہر شخص کفر کا پیشوا ہے، چنانچہ جو ذمی دین میں طعن کرے، وہ کفر کا امام ہے اور اس کے ساتھ قتال کرنا واجب ہے۔''

امام صاحب کا یہ زور بیان بدیہی طور پر خود قرآن کے اپنے زور بیان اور بلاغت کو بالکل مجروح کر دیتا ہے۔ زبان و بیان کا ذوق رکھنے والا ہر شخص محسوس کر سکتا ہے کہ سب وشتم کے مرتکب ایک عام اور معمولی ذمی کو سرداران قریش جیسے 'ائمہ کفر' کی صف میں کھڑا کر دینا کس قدر مبالغہ پر مبنی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید کے اس حکم کو ایسے ذمی پر منطبق کرنا جو ہر اعتبار سے مسلمانوں کا محکوم و مقہور اور ان کے زیر نگیں ہو اور کھلم کھلا محاربہ اور نقض عہد کا رویہ اپنانے کے بجائے محض اپنی انفرادی حیثیت میں طعن فی الدین کا مرتکب ہوا ہو، کئی اور استدلالی مقدمات شامل کیے بغیر ممکن نہیں جو سراسر استنباطی ہیں اور آیت میں ان کا کوئی ذکر نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک بالواسطہ اور اجتہادی طرز استدلال ہے جو اس سزا کو 'حد' ثابت کرنے کے لیے غیر موزوں بھی ہے اور ناکافی بھی۔

دوسرا نکتہ جسے امام صاحب نے نظر انداز کر دیا ہے، یہ ہے کہ آیت میں ان ائمہ کفر کے خلاف قتال کرنے کا حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ یا تو وہ اپنی روش سے باز آ جائیں یا مسلمانوں کو ان پر فتح اور غلبہ حاصل ہو جائے۔ دوسرے لفظوں میں یہاں فرداً فرداً ان میں سے ہر شخص کو قتل کرنے کا حکم نہیں دیا گیا، بلکہ ان کی گروہی طاقت کو ختم کرنے اور بحیثیت جماعت کے انھیں مغلوب اور مقہور کر دینے کو ہدف قرار دیا گیا ہے، چنانچہ گروہی قوت ختم کر دینے کے بعد افراد کی سطح پر انھی مشرکین کے توبہ کرنے اور ان کی توبہ قبول کیے جانے کا ذکر بھی خود قرآن نے صریحاً انھی آیات میں کیا ہے۔ ارشاد ہوا ہے:

قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللّٰهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ، وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللّٰهُ عَلَى مَن يَشَاءُ وَاللّٰهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (التوبہ ۹: ۱۴-۱۵)

''ان کے خلاف قتال کرو تا کہ اللہ انھیں تمھارے ہاتھوں سزا دے اور انھیں رسوا کرے اور

تمھیں ان کے خلاف فتح عطا فرمائے اور مومنوں کی جماعت کے دلوں کو ٹھنڈک پہنچائے اور ان کے دلوں کے غصے کو دور کر دے۔ اور اللہ جس پر چاہتا ہے، عنایت فرماتا ہے اور اللہ علم والا، حکمت والا ہے۔''

اب اگر اس سے اہل ذمہ کے لیے کوئی ہدایت اخذ کی جائے تو وہ بدیہی طور پر یہ بنتی ہے کہ اگر وہ بھی طعن فی الدین کی روش سے باز آ جائیں اور مطیع اور زیردست بن کر رہنا قبول کر لیں تو ان سے بھی کوئی تعرض نہ کیا جائے، حالانکہ امام صاحب کا دعویٰ یہ ہے کہ ذمی اگر توہین رسالت کا مرتکب ہو تو اس کی توبہ اور معذرت کا کوئی اعتبار نہیں اور اسے بہرحال قتل کر دینا ہی از روے شریعت واجب ہے۔ گویا آیت سے جو راہنمائی حاصل ہوتی ہے، امام صاحب اس کے بالکل برعکس بات کو آیت کا مدعا قرار دے رہے ہیں۔

'تفسیرات احمدیہ' کے مصنف ملا احمد جیون نے اسی نکتے کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

وهذا كله اذا كان المراد من قوله تعالى فقاتلوا القتل فقط والظاهر انه ليس كذلك اذ الذمى الذى نقض العهد اى لحق بدار الحرب لا يتعين قتله بل حكمه حكم سائر اهل الحرب وهو ان ندعوهم اولا الى الاسلام فان قبلوا فبها والا فالى الجزية فان قبلوا فبها والا فالقتل فمعنى قوله تعالىٰ فقاتلوهم فجاهدوا معهم فاما ان اسلموا او يقبلوا العهد مرة ثانية فيكونون ذميين والا فيقتلوا ومن ههنا ظهر ان من طعن فى الدين اى سب النبى صلى الله عليه وسلم يجب ان يذاكر معه فان قبل الذمة وكتم ما اظهره يترك والا يقتل البتة (التفسیرات الاحمدیہ، ۴۵۳)

''یہ تمام استدلال اس صورت میں ہے جب اللہ تعالیٰ کے ارشاد: فقاتلوا کا مطلب صرف قتل کرنا لیا جائے، جبکہ ظاہر یہ ہے کہ اس سے یہ مراد نہیں ہے، کیونکہ جو ذمی معاہدہ توڑ دے یعنی دار الحرب میں چلا جائے، اسے قتل کرنا لازم نہیں ہے، بلکہ اس کا حکم وہی ہے جو تمام

اہل حرب کا ہے۔ یعنی یہ کہ ہم پہلے انھیں اسلام کی دعوت دیں۔ اگر وہ اسے قبول کر لیں تو درست، ورنہ انھیں جزیہ ادا کرنے کے لیے کہیں۔ اگر وہ اسے قبول کر لیں تو درست، ورنہ انھیں قتل کیا جائے گا۔ پس اللہ تعالیٰ کے ارشاد: فقاتلوا کا مطلب یہ ہے کہ ان کے ساتھ جہاد کرو۔ اب یا تو وہ اسلام قبول کر لیں گے یا دوبارہ معاہدہ کر کے ذمی بن جائیں گے اور اگر وہ یہ نہ کریں تو انھیں قتل کر دیا جائے گا۔ یہیں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جو شخص دین میں طعن کرے یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہے، اس کے ساتھ بات چیت کرنا واجب ہے۔ اگر وہ دوبارہ عہد ذمہ قبول کر لے اور جن باتوں کا اظہار کرتا ہے، انھیں علانیہ کہنا چھوڑ دے تو اسے چھوڑ دیا جائے گا، ورنہ اسے لازماً قتل کر دیا جائے گا۔‘‘

۳۔ سورۂ احزاب کی آیت ۵۷ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو اذیت دیتے ہیں، اللہ نے دنیا اور آخرت میں ان پر لعنت کی ہے اور ان کے لیے بہت بڑا عذاب تیار کر رکھا ہے۔ امام صاحب نے اس آیت کو بھی اپنے مدعا کی دلیل کے طور پر پیش کیا ہے، لیکن بالبداہت واضح ہے کہ ان کا اصل دعویٰ یعنی یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین کرنے والے کو دنیوی قانون کے اعتبار سے لازماً قتل کر دینا چاہیے، اس سے ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اگر اس آیت کو سورہ کے پورے پس منظر اور سیاق وسباق کی روشنی میں دیکھا جائے تو یہ امام صاحب کے دعوے کے حق میں نہیں، بلکہ اس کے خلاف دلیل بنتی ہے۔

سورۂ احزاب میں منافقین کی طرف سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین وتذلیل اور آپ کو ایذا پہنچانے کی بعض انتہائی سنگین صورتوں کا ذکر ہوا ہے۔ منافقین کا یہ ٹولہ ہجرت مدینہ کے بعد سے لے کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت تک مسلسل مسلمانوں کے خلاف سازشوں اور ریشہ دوانیوں میں مصروف رہا اور اس نے مسلمانوں کو اندر سے زک پہنچانے اور ان کی اخلاقی ساکھ کو مجروح کرنے کے لیے عام اہل ایمان کے ساتھ ساتھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی اور آپ کے اہل خانہ کو بھی شرم ناک اتہامات اور الزامات کا ہدف بنا رکھا تھا۔ اس ناپاک گروہ نے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا پر تہمت تراشی کی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ بولے بیٹے زید بن حارثہ کی

مطلقہ سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کے ساتھ نکاح کرنے پر آپ کے خلاف اعتراضات کا طوفان کھڑا کیا اور صدقات کی تقسیم کے معاملے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں کو ہدف تنقید بنایا۔ احزاب کی آیت ۵۷ میں اللہ تعالیٰ نے ان کی اسی فتنہ انگیزی پر یہ وعید سنائی ہے کہ :

إِنَّ الَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ فِيْ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَاباً مُّهِيْناً

''جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو اذیت دیتے ہیں، اللہ نے دنیا اور آخرت میں ان پر لعنت کی ہے اور ان کے لیے بہت بڑا عذاب تیار کر رکھا ہے۔''

تاہم قرآن نے اس تمام تر شر انگیزی کے باوجود ان لوگوں کو راہ راست اختیار کرنے کی تلقین کرتے ہوئے انھیں اصلاح احوال کی مہلت دی ہے۔ ارشاد ہوا ہے :

لَئِنْ لَّمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُوْنَ وَالَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُوْنَ فِيْ الْمَدِيْنَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُوْنَكَ فِيْهَا إِلَّا قَلِيْلاً، مَلْعُوْنِيْنَ أَيْنَمَا ثُقِفُوْا أُخِذُوْا وَقُتِّلُوْا تَقْتِيْلاً (آیت ۶۰، ۶۱)

''اگر یہ منافق اور وہ لوگ جن کے دلوں میں بیماری ہے اور مدینے میں فتنہ انگیزی کرنے والے گروہ باز نہ آئے تو ہم تمھیں ان کے خلاف بھڑکا دیں گے، پھر ان کے لیے مدینے میں تمھارے ساتھ رہنے کا موقع کم ہی ہوگا۔ یہ ملعون قرار دیے جائیں گے اور جہاں ملیں گے، ان کو پکڑا جائے گا اور بدترین طریقے سے قتل کر دیا جائے گا۔''

آیات سے واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان منافقین کے مواخذے کے لیے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اہل بیت بلکہ مخلص اہل ایمان کی پوری جماعت کے خلاف مسلسل ایذا رسانی، تہمت تراشی اور سازشوں میں مصروف تھا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سمیت اہل ایمان کے پورے گروہ کی عزت و آبرو کو بے ہودہ الزام تراشیوں کا نشانہ بنائے ہوئے تھا ـــ ان کے مواخذے کے لیے بھی انھیں کوئی مہلت اور اصلاح کا موقع دیے بغیر فوری طور پر اقدام کرنے کا حکم نہیں دیا، بلکہ انھیں تنبیہ کی گئی ہے کہ وہ اپنی روش کو بدلیں، ورنہ انجام کار وہ وقت آ جائے گا کہ انھیں بے دریغ

قتل کیا جائے گا اور پھر انھیں کہیں پناہ نہیں ملے گی۔ اس سے واضح ہے کہ توہین رسالت کے مجرموں کو تہدید وتنبیہ کے ذریعے سے اس روش سے باز رکھنے اور راہ راست پر آنے کا کوئی موقع دیے بغیر ان پر ہر حال میں سزاے موت نافذ کرنے کا جو مدعا امام صاحب قرآن مجید کی ان آیات سے اخذ کرنا چاہتے ہیں، قرآن اس سے بالکل مختلف بلکہ اس کے متضاد بات کہہ رہا ہے۔

یہی بات سورۂ مائدہ کی آیت ۳۳ سے بھی واضح ہوتی ہے جہاں اللہ تعالیٰ نے اللہ اور رسول اور مسلمانوں کے نظم اجتماعی کے خلاف سنگین ترین جرم یعنی محاربہ کی سزا بیان کی ہے۔ محاربہ کا مطلب یہ ہے کہ کوئی گروہ اللہ اور اس کے رسول کے خلاف سرکشی اور عناد میں اس درجے کو پہنچ جائے کہ اللہ اور اس کی رسول کی اتھارٹی کو چیلنج کرنا شروع کر دے۔ یہاں بھی اللہ تعالیٰ نے جرم کی نوعیت کے لحاظ سے جہاں مجرموں کو عبرت ناک طریقے سے قتل کرنے اور سولی چڑھانے کی سزائیں بیان کی ہیں، وہاں جرم کی نوعیت کے لحاظ سے اس سے کم تر سزاؤں یعنی ہاتھ پاؤں الٹے کاٹ دینے یا محض علاقہ بدر کر دینے کی سزاؤں کا بھی ذکر کیا ہے۔

آیات کے بعد اب احادیث کا جائزہ لیجیے:

سب سے پہلے تو ان روایات کو دیکھیے جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف شاتم رسول کو قتل کرنے کا قولی حکم منسوب کیا گیا ہے۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے یہ روایت نقل کی گئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

> من سب الانبیاء قتل و من سب الاصحاب جلد (طبرانی، المعجم الصغیر، ۶۵۹)
>
> ''جو شخص انبیا کو برا بھلا کہے، اسے قتل کر دیا جائے اور جو میرے صحابہ کے بارے میں زبان طعن دراز کرے، اسے کوڑے لگائے جائیں۔''

اس کی سند میں عبید اللہ بن محمد العمری ہے جسے امام نسائی نے کذاب قرار دیا ہے، جبکہ امام ذہبی نے مذکورہ روایت کو اس کے مناکیر میں شمار کیا ہے۔ (مجمع الزوائد ۶/۲۶۰۔ لسان المیزان، ۴/۱۱۲)

ابن تیمیہ نے یہی روایت ائمہ اہل بیت کی سند سے بھی نقل کی ہے، لیکن خود ہی اس پر یہ تبصرہ

بھی کر دیا ہے کہ :

وفی القلب منه حزازة فان هذا الاسناد الشریف قد رکب علیه متون منکرة والمحدث به عن اهل البیت ضعیف (الصارم المسلول،۸۲)

''دل میں اس کی طرف سے کھٹک ہے، کیونکہ ان عظیم المرتبت لوگوں کی سند کئی منکر حدیثوں کے ساتھ جوڑ دی گئی ہے اور اسے اہل بیت سے نقل کرنے والا راوی ضعیف ہے۔''

ایک اور روایت میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے نقل کیا گیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من سب الله او احدا من الانبیاء فاقتلوه

''جو شخص اللہ یا اس کے کسی نبی کو برا بھلا کہے، اسے قتل کر دو۔''

تاہم اس کے ایک راوی عصمہ بن محمد بن ہشام کو ابو حاتم، یحییٰ بن معین، عقیلی اور دار قطنی نے کذاب اور وضاع کہا ہے جبکہ ذہبی نے مذکورہ روایت کو اس کے اباطیل کے ایک نمونے کے طور پر پیش کیا ہے۔ (لسان المیز ان ۱۷۰/۴۔ میزان الاعتدال ۸۷/۵)

اس باب میں سنداً صحیح یا قابل اعتنا روایات میں جو کچھ نقل ہوا ہے، وہ چند واقعات ہیں جن سے بالعموم استدلال کیا جاتا ہے۔ یہاں ہم ان روایات کا ایک جائزہ پیش کریں گے۔

ان واقعات کو نوعیت کے اعتبار سے تین قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

پہلی قسم میں وہ واقعات آتے ہیں جن میں ایسے افراد کو قتل کرنے کا ذکر ہوا ہے جن کی فرد قرارداد جرم میں سب وشتم کے ساتھ ساتھ کچھ دوسرے جرائم مثلاً دشمنوں کو مسلمانوں کے خلاف ابھارنا اور جنگی سازشیں کرنا وغیرہ بھی شامل تھا۔ یہ واقعات حسب ذیل ہیں:

کعب بن اشرف یہود کے قبیلہ بنو نضیر کا لیڈر اور شاعر تھا جسے غزوۂ بدر کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ کو بھیج کر خفیہ طور پر قتل کروا دیا تھا۔ (ابو داؤد، ۲۶۰۶۔ ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ، ۳۱۸/۳ تا ۳۲۵) حدیث وسیرت کی کتابوں میں اس کے جو جرائم نقل ہوئے ہیں، انھیں مولانا مودودی نے یوں بیان کیا ہے:

''اسے اسلام اور خاص کر داعیِ اسلام سے سخت عداوت تھی۔ آپ کی شان میں ہجویہ اشعار کہتا،

مسلمان عورتوں کے خلاف نہایت گندے عشقیہ قصائد کہتا اور کفار قریش کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف اشتعال دلاتا تھا۔ جب جنگ بدر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فتح ہوئی تو اس کو سخت رنج ہوا اور شدت غضب میں پکار اٹھا کہ: ''..... خدا کی قسم! اگر محمد نے قریش کو واقعی شکست دے دی ہے تو زمین کا پیٹ ہمارے لیے اس کی پیٹھ سے زیادہ بہتر ہے۔'' پھر وہ مدینہ سے مکہ پہنچا اور وہاں نہایت درد انگیز طریقہ سے قریش کے مقتولوں کے مرثیے کہہ کہہ کر ان کے عوام اور سرداروں کو انتقام کا جوش دلانے لگا۔..... اس نے ایک جماعت کے ساتھ مل کر یہ انتظام کیا تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے گھر بلائے اور چپکے سے قتل کرا دے۔..... اس کے جرائم کی فہرست کو اس سازش قتل نے مکمل کر دیا اور اس کے بعد اس کے کشتنی ہونے میں کوئی کسر باقی نہ رہی۔ ایک شخص اپنے قومی معاہدہ کو توڑتا ہے، مسلمانوں کے دشمنوں سے ساز باز کرتا ہے، مسلمانوں کے خلاف جنگ کی آگ بھڑکاتا ہے اور مسلمانوں کے امام کو قتل کرنے کی خفیہ سازشیں کرتا ہے۔ ایسے شخص کی سزا بجز قتل کے اور کیا ہو سکتی ہے؟'' (الجہاد فی الاسلام ۳۱۱، ۳۱۲)

ابو رافع بنو نضیر کا سردار تھا۔ یہ ان لوگوں میں سے تھا جنھوں نے قریش اور عرب کے دیگر قبائل کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف بھڑکانے اور متحد ہو کر مدینہ منورہ پر حملہ کرنے کے لیے آمادہ کرنے میں سرگرم کردار ادا کیا تھا۔ ۵ ہجری میں غزوۂ احزاب انھی کوششوں کے نتیجے میں پیش آیا اور جنگ کے ختم ہو جانے کے فوراً بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن عتیک اور ان کے ساتھیوں کے ذریعے سے ابو رافع کو قتل کرا دیا۔ (ابن ہشام، السیرۃ النبویہ، ۴/ ۲۳۴ تا ۲۳۷)

فتح مکہ کے موقع پر جن افراد کو کسی قسم کی کوئی رعایت دیے بغیر قتل کرنے کا حکم دیا گیا، ان میں ابن خطل بھی شامل تھا۔ اس شخص نے پہلے اسلام قبول کیا تھا۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر اسے زکوٰۃ کی وصولی کے لیے عامل بنا کر بھیجا، لیکن اس نے اپنے ساتھ جانے والے غلام کو راستے میں قتل کر دیا اور پھر مرتد ہو کر مشرکین کے ساتھ جا ملا۔ اس کے بعد اس کی دو لونڈیاں معمول کے طور پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو پر مشتمل اشعار گایا کرتی تھیں۔ (ابن حجر، فتح الباری، ۴/ ۶۱) اس طرح ابن خطل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین کے ساتھ ساتھ قتل اور بد عہدی جیسے جرائم کا

بھی مرتکب ہوا تھا۔ چنانچہ فتح مکہ کے موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا گیا کہ ابن خطل جان بچانے کے لیے کعبے کے غلاف کے ساتھ چمٹا ہوا ہے، لیکن آپ نے اسے امان نہیں دی اور فرمایا کہ اسے قتل کر دو۔ (بخاری، ۱۷۱۵)

مذکورہ واقعات، جیسا کہ بیان کردہ تفصیل سے واضح ہے، سب وشتم کے سادہ واقعات نہیں تھے۔ یہ سب افراد کھلم کھلا مسلمانوں کے دشمن، معاند اور محارب تھے، چنانچہ ان کے قتل سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ ہر وہ شخص جس کی زبان سے کسی بھی موقع پر سب وشتم کا کوئی کلمہ صادر ہو جائے، واجب القتل ہے، بدیہی طور پر درست نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ نہ صرف حنفی فقہا نے ان واقعات سے اس استدلال کو درست تسلیم نہیں کیا، بلکہ جن محدثین نے ان واقعات کو اپنے مرتب کردہ مجموعوں میں نقل کیا ہے، ان میں سے کسی نے بھی ان سے توہین رسالت پر سزائے موت کے ضمن میں استدلال نہیں کیا۔ علامہ عینی لکھتے ہیں:

الجواب فی ھذا کلہ انہ لم یقتلھم بمجرد سبھم وانما کانوا عونا علیہ ویجمعون من یحاربونہ ..... علی ان ھولاء کلھم لم یکونوا من اھل الذمۃ بل کانوا مشرکین یحاربون اللہ ورسولہ

(عمدۃ القاری ۸۲/۲۴)

''ان سب واقعات سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ آپ نے ان افراد کو محض سب وشتم کی وجہ سے قتل نہیں کیا۔ یہ آپ کے خلاف دشمن کی مدد کرتے اور آپ کے ساتھ جنگ کرنے والوں کو اکٹھا کرتے تھے۔ مزید یہ کہ یہ سب لوگ اہل ذمہ نہیں، بلکہ مشرک تھے جو اللہ اور اس کے رسول کے خلاف برسر پیکار تھے۔''

جلیل القدر مالکی محدث اور فقیہ ابن عبد البر نے ابن خطل کے واقعے سے استدلال پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے:

وزعم بعض اصحابنا المتاخرین ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما قتل ابن خطل لانہ کان یسبہ .... ولو کان العلۃ فی قتلہ

مـا ذكره هذا القائل ما ترك منهم من كان يسبه وما اظن احدا منهم امتـنـع فى حين كفره ومحاربته له من سبه وجعل القائل هذا حجة لقتل الذمى اذا سب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا لا يجوز عـنـد احـد علمته من العلماء ان يقيس الذمى على الحربى لان ابن خطل فى دار حرب ولا ذمة له .... عـلى ان ابن خطل كان قد قتل رجلا من الانصار مسلما ثم ارتد كذالك ذكر اهل السير وهذا يبيح دمه عند الجميع (التمہید ۱۶۷/۶)

''ہمارے بعض متاخرین اصحاب نے یہ کہا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن خطل کو اس لیے قتل کیا کہ وہ آپ کو برا بھلا کہتا تھا، ..... حالانکہ اگر اس کے قتل کی علت وہ ہوتی جو ان حضرات نے بیان کی ہے تو آپ سب وشتم کرنے والے کسی شخص کو نہ چھوڑتے ۔ میرے خیال میں تو کفار میں سے کوئی بھی شخص اپنے کفر اور آپ کے خلاف برسر پیکار ہونے کے زمانے میں آپ کو برا بھلا کہنے سے باز نہیں رہا ہوگا ۔ ان حضرات نے اس واقعے کو اس بات کی دلیل بنایا ہے کہ اگر ذمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہے تو اسے بھی قتل کیا جائے گا، حالانکہ میرے علم کے مطابق علما میں سے کسی کے نزدیک بھی یہ جائز نہیں کہ ذمی کو حربی پر قیاس کیا جائے، کیونکہ ابن خطل تو دار الحرب میں تھا اور اسے کوئی امان حاصل نہیں تھی ۔ ..... مزید برآں ارباب سیر کے بیان کے مطابق ابن خطل نے ایک انصاری مسلمان کو قتل کیا تھا اور پھر مرتد بھی ہوگیا تھا اور اس جرم کی وجہ سے وہ سب کے نزدیک مباح الدم ہوگیا تھا ۔''

ذیل کے واقعات بھی، جن سے امام ابن تیمیہ نے استدلال کیا ہے، اسی نوعیت کے ہیں:

عصماء بنت مروان بنو خطمہ کی ایک عورت تھی جس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے ساتھیوں کے بارے میں نہایت توہین آمیز اشعار کہے تھے اور وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اور اسلام پر طعنہ زنی کے علاوہ لوگوں کو آپ کے خلاف بھڑکاتی بھی رہتی تھی ۔ چنانچہ اسی کی قوم سے تعلق رکھنے والے ایک صحابی عمیر بن عدی نے اسے قتل کر دیا اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو

معلوم ہوا تو آپ نے ان کے اس فعل کی تحسین فرمائی۔ (ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ، ۴۹/۶، ۵۰۔ الصارم المسلول، ۹۴)

ابوعفک بنوعمرو بن عوف کا ایک یہودی بوڑھا تھا اور اپنے اشعار میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عیب جوئی کرتا اور آپ کے خلاف لوگوں کو بھڑکاتا تھا، چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کہنے پر سالم بن عمیر نے اسے قتل کر دیا۔ (ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ، ۴۸/۶۔ علی بن برہان الدین الحلبی، السیرۃ الحلبیۃ، ۱۴۶/۳)

پیر محمد کرم شاہ الازہریؒ ان دونوں کے جرم کی حقیقی نوعیت کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ان دونوں کے جرائم اس قسم کے تھے کہ ان کو معاف کرنا ریاست مدینہ کے امن وسلامتی کو خطرے میں ڈالنے کے مترادف تھا۔ یہ دونوں شاعر تھے اور اپنی شاعرانہ صلاحیتوں کو مسلمانوں میں پھوٹ ڈالنے کے لیے استعمال کرتے تھے۔ صرف شعر کہنا اور بات ہے اور شاعری کے ذریعے شہری امن وامان کو درہم برہم کر دینا دوسری بات ہے۔ آج بھی اگر کوئی قادر الکلام شاعر یا خطیب اپنی شاعرانہ اور خطیبانہ صلاحیتوں کو ریاستی امن کو تباہ کرنے اور عوام کو حکومت کے خلاف بھڑکانے کے لیے استعمال کرے تو اس کے اس جرم کو بغاوت ہی کا نام دیا جاتا ہے اور وہ بغاوت ہی کی سزا کا مستوجب قرار پاتا ہے۔ ہم یہاں جن لوگوں کے متعلق بحث کر رہے ہیں، وہ اپنی شاعری کے ذریعے انصار مدینہ کو اس بات پر ملامت کرتے تھے کہ انھوں نے باہر سے آنے والوں کو اپنے شہر میں اقتدار سونپ دیا ہے۔'' (ضیاء النبی ۷/ ۲۰۴، ۲۰۵)

عبداللہ بن ابی سرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا کاتب تھا، لیکن اسلام قبول کرنے کے بعد وہ مرتد ہو کر دوبارہ مشرکین مکہ کے ساتھ جا ملا۔ اس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر افترا پردازی کی اور اپنی طرف سے ایک بات گھڑ کر کلام الٰہی کے استناد میں شبہہ ڈالنے اور لوگوں کو یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ قرآن منزل من اللہ نہیں ہے۔ فتح مکہ کے موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جن افراد کو عام معافی سے مستثنیٰ قرار دیتے ہوئے قتل کر دینے کا حکم دیا، ان میں یہ بھی شامل تھا، تاہم سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کے پرزور اصرار اور سفارش پر آپ نے اسے معاف کر دیا۔ (الصارم المسلول، ۱۰۸)

بعض افراد اسلام دشمنی میں اس پستی پر اتر آئے کہ انھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت میں سے خواتین تک کو بدسلوکی کا نشانہ بنایا، چنانچہ ایسے افراد کو بھی قتل کرنے کا حکم دیا گیا۔ مثال کے طور پر ہبار بن الاسود نے سیدہ زینب رضی اللہ عنہا کو، جب وہ مکہ سے مدینہ روانہ ہو رہی تھی، اس طرح ڈرایا دھمکایا کہ خوف سے ان کا حمل ضائع ہو گیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جرم میں اس کے قتل کو مباح قرار دے دیا اور فرمایا کہ وہ جہاں ملے، اسے آگ میں جلا دیا جائے، لیکن پھر فرمایا کہ آگ کا عذاب اللہ ہی کے شایان شان ہے، اس لیے اگر وہ ملے تو ایک ایک کر کے اس کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیے جائیں۔ (ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ، ۲۰۵/۳۔ مصنف عبد الرزاق، ۹۴۱۷) تاہم بعد میں اس نے اسلام قبول کر لیا۔ اسی طرح عباس بن عبد المطلب سیدہ فاطمہ اور ام کلثوم کو مکہ سے مدینہ لے جا رہے تھے تو حویرث بن نقیذ نے چوٹ لگا کر دونوں خواتین کو زمین پر گرا دیا۔ جب مکہ فتح ہوا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حویرث کو مباح الدم قرار دیا جس پر سیدنا علی نے اس کی گردن اڑا دی۔ (ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ، ۵/۷۱، ۷۲)

مذکورہ تمام مجرموں کو دی جانے والی سزا دراصل اللہ اور اس کے رسول کے خلاف محاربہ کی سزا تھی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حین حیات میں اس جرم کا ارتکاب کرنے والے بدیہی طور پر اس سزا کے زیادہ مستحق تھے، اس لیے ان واقعات سے (جن میں جرم یا تو مرکب تھا اور سب وشتم کے علاوہ دوسرے سنگین جرائم بھی مجرموں کے نامہ اعمال میں درج تھے اور یا مجرم کا رویہ ایسی سرکشی اور عناد کا مظہر تھا کہ اس سے صرف نظر کرنا اسلام اور مسلمانوں کے سیاسی مصالح کے تناظر میں مناسب نہیں تھا) عقل ومنطق کے سادہ اصول کے مطابق یہ استدلال نہیں کیا جا سکتا کہ محض سب وشتم کے مجرم کو بھی ہر حال میں قتل کرنا لازم ہے، خاص طور پر اس صورت میں جب کہ مجرم کی معاشرتی حیثیت ناقابل التفات ہو یا جرم کے اثرات بہت محدود ہوں یا مجرم اپنے کیے پر نادم اور معذرت خواہ ہو۔

امام ابن تیمیہ نے بعض ایسے واقعات سے بھی استدلال کیا ہے جن میں عین میدان جنگ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین کے مرتکب کو قتل کرنے کا ذکر ہوا ہے۔ مثلاً:

ابن عباس رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ غالباً جنگ خیبر میں ایک دشمن نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دی تو آپ نے فرمایا کہ میرے دشمن سے کون نمٹے گا؟ اس پر زبیر آگے بڑھے، اسے للکارا اور پھر اسے قتل کر دیا۔ (مصنف عبد الرزاق، ۹۷۰۴)

مالک بن عمیر بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے آکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا کہ لڑائی میں اس کا سامنا اپنے باپ سے ہوا جو مشرکوں کی صف میں تھا۔ اس کے باپ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کوئی بے ہودہ بات کہی جسے وہ برداشت نہ کر سکا اور اس نے اپنے باپ کو قتل کر دیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات سنی تو اس پر کسی ناراضی کا اظہار نہیں کیا۔ (الصارم المسلول، ۱۴۶)

یہ دونوں واقعات میدان جنگ کے ہیں۔ ظاہر ہے کہ حالت جنگ میں ایک دشمن کا یوں للکار کر اور چیلنج کے انداز میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہنا اور مسلمانوں کی غیرت کو چیلنج کرنا ایک بالکل مختلف نوعیت رکھتا ہے۔ ایسے شخص کو تو میدان جنگ میں دشمن کی صف میں شامل ہونے کی وجہ سے ویسے ہی قتل کرنا جائز ہے۔ اس کے ساتھ اگر وہ اس طرح کے شنیع فعل کا ارتکاب کرتا ہے تو یہ گویا دشمنی اور عناد کی انتہا ہے، چنانچہ ایسے لوگوں کو اگر قتل کیا جائے تو یہ بات ہر اعتبار سے قابل فہم ہے، لیکن ان تمام پہلوؤں کو نظر انداز کر کے اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا منطقی اعتبار سے درست نہیں کہ کوئی شخص کسی بھی کیفیت میں اور کسی بھی انداز میں سب وشتم کا مرتکب ہو تو اسے لازماً قتل کرنا شریعت کا حکم ہے۔

دوسری قسم کی روایات وہ ہیں جن میں سب وشتم اور توہین وتنقیص کو وطیرہ اور معمول بنا لینے والے مجرموں کا ذکر ہوا ہے۔ یہ واقعات حسب ذیل ہیں:

علی رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ ایک یہودی عورت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہا کرتی اور آپ کی شان میں گستاخی کیا کرتی تھی۔ ایک دن ایک شخص نے اس کا گلا گھونٹ کر اسے قتل کر دیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے خون کو رائیگاں قرار دے دیا۔ (ابو داود، ۴۳۶۲)

ابن عباس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص کی لونڈی، جو اس کے بچوں کی ماں بھی تھی، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہتی اور آپ کی توہین کیا کرتی تھی اور اپنے مالک کے منع کرنے

اور ڈانٹ ڈپٹ کے باوجود اس سے باز نہیں آتی تھی۔ ایک دن اسی بات پر اس نے اشتعال میں آ کر اسے قتل کر دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں یہ بات آئی تو آپ نے اس کو بلا کر پوچھ گچھ کی اور پھر اس کی وضاحت سننے کے بعد فرمایا کہ: 'الا اشھدوا ان دمھا ھدر' یعنی گواہ رہو کہ اس عورت کا خون رائیگاں ہے۔ (ابوداؤد، ۴۳۶۱)

(اس واقعے کے بارے میں محدثین کے ہاں اختلاف رائے ہے۔ بعض محدثین اس واقعے اور سابقہ روایت میں بیان ہونے والے واقعے کو ایک ہی سمجھتے ہیں جبکہ بعض کی رائے میں یہ دو الگ الگ واقعات ہیں۔ دیکھیے الصارم المسلول، ۱۴۴)

اسی سے ملتا جلتا واقعہ عمیر بن امیہ کا ہے۔ ان کی بہن مشرک تھی اور اس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کے بارے میں سب وشتم کر کے عمیر کو اذیت پہنچانے کو ایک وطیرہ بنا رکھا تھا۔ اس کے اس رویے سے تنگ آ کر ایک دن عمیر نے اسے قتل کر دیا اور پھر جب انھیں خدشہ ہوا کہ ان کے علاوہ کسی اور آدمی کو قاتل سمجھ کر قتل کر دیا جائے گا تو انھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش ہو کر سارا معاملہ بیان کر دیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صورت حال معلوم ہونے کے بعد اس کے خون کو رائیگاں قرار دے دیا۔ (مجمع الزوائد ۲۶۰/۶۔ ابن ابی عاصم، الدیات، ۷۳/۱)

فتح مکہ کے موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن خطل کی ان دونوں لونڈیوں کو بھی قتل کرنے کا حکم دیا تھا جو ابن خطل کے کہنے پر گانا بجانے کی محفلیں سجاتی تھیں اور ان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ہجویہ اشعار گایا کرتی تھیں۔ ان کے ساتھ ساتھ سارہ نام کی ایک لونڈی کے بارے میں بھی آپ نے یہی حکم دیا جو ان مغنیہ لونڈیوں کو ہجویہ اشعار مہیا کیا کرتی تھی۔ (ابن ہشام، السیرۃ النبویہ، ۷۰/۵، ۷۱) ان عورتوں کا جرم یقیناً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجوگوئی تھا، لیکن واقعے کی تفصیلات سے واضح ہے کہ انھوں نے اسے ایک مستقل مشغلہ بنا رکھا تھا اور اپنے خبث باطن اور عناد کو ایک باقاعدہ مہم کی صورت دے دی تھی۔

مذکورہ واقعات میں اتفاقیہ اور اکا دکا مواقع پر اس جرم کا ارتکاب کرنے والے نہیں بلکہ اسے

ایک مستقل اور مسلسل معمول بنا لینے والے مجرموں کا ذکر ہے، اس لیے اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ مجرم اگر کسی وقتی کیفیت کے تحت ایسا کر بیٹھے اور پھر اس پر نادم ہو یا کسی تعزیری سزا کے بعد ایسا کرنے سے باز آ جائے تو بھی اس پر لازماً سزائے موت نافذ کی جائے گی۔

امام ابن تیمیہ نے اس معارضے کے جواب میں تین فقہی نکتے اٹھائے ہیں:

ایک یہ کہ اگر کسی فعل کو کسی بھی کیفیت یا حالت میں اباحت دم کا سبب تسلیم کیا جا رہا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ فعل فی نفسہ مبیح للدم ہے، چنانچہ اس کے ارتکاب کو مستوجب قتل قرار دیتے ہوئے ایک مرتبہ اور زیادہ مرتبہ میں یا ہلکے اور سنگین کی بنیاد پر فرق نہیں کیا جا سکتا۔ فرماتے ہیں:

ان الجنس المبیح للدم لا فرق بین قلیله و کثیره وغلیظه و خفیفه فی کونه مبیحا للدم سواء کان قولا او فعلا کالردة والزنی والمحاربة ونحو ذلك وهذا هو قیاس الاصول فمن زعم ان من الاقوال او الافعال ما یبیح الدم اذا کثر ولا یبیحه مع القلة فقد خرج عن قیاس الاصول ولیس له ذلك الا بنص یکون اصلا بنفسه ولا نص یدل علی اباحة القتل فی الکثیر دون القلیل (الصارم المسلول، ۱۷۶)

''جو جرم اباحت دم کا موجب ہو، اس میں کم یا زیادہ مرتبہ ارتکاب کرنے یا سنگین اور ہلکے ہونے کی بنیاد پر کوئی فرق نہیں کیا جا سکتا، چاہے وہ قول یا فعل، جیسے ارتداد، زنا اور محاربہ وغیرہ۔ اصول (یعنی منصوص سزاؤں) پر قیاس کا تقاضا یہی ہے، اس لیے جو حضرات یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ بعض اقوال اور افعال ایسے ہیں کہ ان کی کثرت کی صورت میں تو مجرم مباح الدم ہو جاتا ہے لیکن قلت کی صورت میں نہیں ہوتا، ان کی بات قیاس سے ہٹی ہوئی ہے اور انھیں کسی مستقل نص کے بغیر یہ دعویٰ کرنے کا حق نہیں، حالانکہ کوئی ایسی نص موجود نہیں جو اس پر دلالت کرتی ہو کہ زیادہ مرتبہ جرم کرنے پر قتل کرنا جائز ہے جبکہ ایک آدھ مرتبہ کرنے پر جائز نہیں۔''

امام صاحب نے دوسرا نکتہ یہ پیش کیا ہے کہ اگر سب وشتم پر قتل کو بار بار جرم کے ارتکاب سے وابستہ کیا جائے تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کتنی بار جرم کے ارتکاب پر یہ سزا دی جائے گی اور کسی

مخصوص تعداد کے حق میں کیا شرعی دلیل ہے؟ امام صاحب کے الفاظ ہیں:

ما حد ذلك المقدار المبيح للدم؟ وليس لاحد ان يحد فى ذلك حدا الا بنص او اجماع او قياس عند من يرى القياس فى المقدرات والثلاثة منتفية فى مثل هذا فانه ليس فى الاصول قول او فعل يبيح الدم منه عدد مخصوص ولا يبيحه اقل منه (الصارم المسلول،۱۷۸)

''وہ مقدار جس سے مجرم مباح الدم ہو جائے، کیا ہے؟ کسی کو یہ حق نہیں کہ نص یا اجماع کے بغیر یا جن حضرات کے نزدیک تقدیرات میں قیاس جائز ہے، ان کے نزدیک قیاس کے بغیر اس ضمن میں کوئی تحدید کرے۔ اس معاملے میں ان تینوں میں سے کوئی دلیل موجود نہیں، کیونکہ منصوص سزاؤں میں کوئی ایسا قول یا فعل ثابت نہیں جس کا ایک مخصوص تعداد میں تکرار تو اباحت دم کا موجب ہو لیکن اس تعداد سے کم پر مجرم کو قتل کرنا جائز نہ ہو۔''

تیسرا نکتہ یہ ہے کہ اس فعل کی کثرت پر قتل کی سزا دینے کو اگر 'حد' کہا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ تکرار فعل کی کوئی متعین حد شرعاً مقرر ہو اور چونکہ ایسا نہیں، اس لیے اسے نفس فعل کی سزا کہنا پڑے گا۔ اور اگر اسے تعزیر کہا جائے تو اصولی طور پر تعزیراً قتل کی سزا دینا درست نہیں، الا یہ کہ اس پر کوئی نص موجود ہو۔ (ص ۱۷۹)

ان تینوں نکات کے حوالے سے ہمارا تاثر یہ ہے کہ امام صاحب نے انھیں یہاں محض برائے اعتراض بیان کر دیا ہے، ورنہ دوسرے مقامات پر انھوں نے تعزیر کے طور پر قتل کی سزا کو، جبکہ مجرم کے شر و فساد کو دفع کرنا اس کے بغیر ممکن نہ ہو، فقہی طور پر درست تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

وقد يستدل على ان المفسد متى لم ينقطع شره الا بقتله فانه يقتل بما رواه مسلم فى صحيحه عن عرفجة الاشجعى رضى الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من اتاكم وامركم جميع على رجل واحد يريد ان يشق عصاكم او يفرق جماعتكم فاقتلوه ..... وكذلك يقال فى امره بقتل شارب الخمر

فی الرابعة وبدليل ما رواه احمد..... قال فان لم يتركوه فاقتلوهم وهذا لان المفسد كالصائل فاذا لم يندفع الصائل الا بالقتل قتل (مجموع الفتاویٰ ۲۸/۳۴۶، ۳۴۷)

''اگر فساد پسند شخص کو قتل کیے اس کے شر کا ازالہ ممکن نہ ہو تو اس کے جواز میں دلیل یہ دی جا سکتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم ایک شخص کی اطاعت پر مجتمع ہو اور کوئی شخص آ کر تمہاری اجتماعیت کو توڑنا اور تمھاری جماعت میں تفریق پیدا کرنا چاہے تو اس کو قتل کر دو۔ اسی طرح آپ نے شرابی کے بارے میں فرمایا کہ چوتھی مرتبہ پکڑے جانے پر اسے قتل کر دو۔ نیز فرمایا کہ اگر لوگ شراب پینے سے باز نہ آئیں تو انھیں قتل کر دو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فساد پھیلانے والا اس شخص کی طرح ہے جو دوسرے پر حملہ آور ہو جائے اور جب حملہ آور کو دور ہٹانا اسے قتل کیے بغیر ممکن نہ ہو تو اسے قتل ہی کیا جائے گا۔''

ابن القیم رحمہ اللہ نے اس بات کو زیادہ واضح انداز میں بیان کیا ہے:

امر بقتل شارب الخمر بعد الثالثة والرابعة ولم ينسخ ذلك ولم يجعله حدا لا بد منه بل هو بحسب المصلحة الى راى الامام (الطرق الحکمیۃ، ۲۰)

''آپ نے تیسری یا چوتھی مرتبہ کے بعد شراب نوشی میں پکڑے جانے والے کو قتل کرنے کا حکم دیا۔ اس حکم کو آپ نے منسوخ نہیں کیا اور نہ اسے ایک لازمی اور ناگزیر سزا قرار دیا، بلکہ اس کا فیصلہ کرنا حسب مصلحت امام کی صواب دید پر موقوف ہے۔''

وعلى هذا يحمل قول النبى صلى الله عليه وسلم من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فاجلدوه فان عاد فى الثالثة او فى الرابعة فاقتلوه فامر بقتله اذا اكثر منه ولو كان ذلك حدا لامر به فى المرة الاولى (ص ۱۵۷)

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کو بھی تعزیر ہی پر محمول کیا جائے گا کہ جو شخص شراب

پیے، اس کو کوڑے لگاؤ، اگر دوبارہ پیے تو پھر کوڑے لگاؤ، اور اگر تیسری یا چوتھی مرتبہ پیے تو اس کو قتل کر دو۔ آپ نے اس کو قتل کرنے کا حکم اس وقت دیا جب وہ کثرت سے اس فعل کا مرتکب ہو۔ اگر یہ سزا حد ہوتی تو آپ پہلی ہی مرتبہ اس کو قتل کرنے کا حکم دے دیتے۔‘‘

اسی طرح امام ابن تیمیہ نے ’الصارم المسلول‘ کے آخری باب میں سیدنا علی اور عبدالرحمٰن بن ابزیٰ رضی اللہ عنہما کے ایسے آثار نقل کیے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرات سیدنا ابوبکر اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہما کی توہین وتنقیص کرنے والے کو قتل کرنے کو جائز سمجھتے تھے۔ امام صاحب نے یہ واقعات نقل کر کے یہ بھی واضح کیا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک یہ ایک تعزیری سزا تھی، چنانچہ انھوں نے مصلحت کے پیش نظر عملاً اس سزا کو نافذ کرنے سے گریز کیا۔ (الصارم المسلول، ۱۱۰۱)

مزید یہ کہ کتاب کے اسی باب میں امام صاحب نے دو فقہی رجحانات کا ذکر کیا ہے۔ ایک یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی کو سب وشتم کرنے پر قتل کی سزا نہیں دی جا سکتی، جبکہ دوسرا یہ کہ آپ کے علاوہ بھی اکابر صحابہ کی توہین پر مجرم کو قتل کیا جا سکتا ہے۔ اس کے بعد امام صاحب نے تفصیل سے ان آیات اور آثار کا حوالہ دیا ہے جن سے دوسرے مسلک کے حق میں استدلال کیا جا سکتا ہے۔ اگر انھوں نے صراحتاً نہ تو اس نقطہ نظر کی تائید کی ہے اور نہ اس پر کوئی تنقیدی سوال اٹھایا ہے، تاہم ان کے اسلوب یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ ایک علمی مسلک کے طور پر ایسی صورت میں تعزیری طور پر سزاے موت کے جواز میں وزن محسوس کرتے ہیں۔ صحابہ کے سب وشتم پر تعزیری طور پر سزاے موت کا جواز تسلیم کر لینے کی صورت میں وہ تینوں فقہی سوالات پیدا ہوتے ہیں جو امام صاحب نے شتم رسول پر سزاے موت کو تعزیر قرار دینے کی صورت میں اٹھائے ہیں۔ اس سے واضح ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سب وشتم پر سزاے موت کو تعزیر قرار دینے پر معارضہ کرتے ہوئے امام صاحب نے جو نکتے اٹھائے ہیں، وہ محض برائے بحث ہیں، ورنہ علمی وفقہی طور پر تعزیراً سزاے موت کے جواز کے خلاف کوئی مضبوط دلیل ان کے سامنے بھی نہیں ہے۔

تیسری قسم ان روایات کی ہے جن میں مطلقاً شتم رسول پر سزاے موت کا ذکر ہوا ہے۔ مثال کے

طور پر کتب سیرت میں نقل ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا گیا کہ انس بن زنیم دئلی نے آپ کی شان میں ہجو یہ اشعار کہے ہیں تو آپ نے اس کے خون کو مباح قرار دے دیا، تاہم اس نے آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر کہا کہ یہ الزام جھوٹا ہے اور پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی قوم کے لوگوں کی سفارش پر اسے معاف کر دیا۔ (الصارم المسلول، ۱۰۴، ۱۰۵) اسی طرح انھوں نے سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کے اس ارشاد کا بھی حوالہ دیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی کی شان میں گستاخی کرنے والے کو قتل نہیں کیا جا سکتا۔ (الصارم المسلول، ۹۳) تاہم ان دونوں روایات سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر مجرم کی عرفی حیثیت یا جرم کے اثرات سب وشتم کے مرتکب کو قتل کی سزا دینے کا تقاضا کریں تو ایسا کیا جا سکتا ہے۔ اس ضمن میں سیدنا ابوبکر کا یہ اثر ہم بحث کے شروع میں نقل کر چکے ہیں کہ ایک مقدمے میں انھوں نے توہین رسالت کے مجرم پر قطع ید اور دانت اکھاڑ دینے کی سزا کے نفاذ کو قبول فرمایا۔ چنانچہ یہ روایات بھی ابن تیمیہ کا موقف ثابت کرنے کے لیے ناکافی ہیں، اس لیے کہ اس کے لیے ایسی دلیل کی ضرورت ہے جو یہ بتائے کہ ایسے ہر مجرم کے لیے شریعت نے لازمی طور پر یہی سزا مقرر کی ہے اور اس میں معافی یا تخفیف کی کوئی گنجائش نہیں۔

ابن تیمیہ نے شتم رسول کے مجرموں پر سزاے موت نافذ کرنے کے ضمن میں اپنے موقف کی تائید میں صحابہ کے واقعات بھی نقل کیے ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ صحابہ کے تمام واقعات کو سامنے رکھتے ہوئے ان کا رجحان متعین کرنے کی کوشش کی جائے تو وہ ابن تیمیہ کے موقف سے بالکل مختلف دکھائی دیتا ہے۔ چنانچہ بحث کے آغاز میں ہم سیدنا ابوبکر، عبداللہ بن عمر اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم کے وہ واقعات نقل کر چکے ہیں جن سے واضح ہوتا ہے کہ یہ حضرات سزاے موت کو 'حد شرعی' نہیں سمجھتے تھے، چنانچہ بعض صورتوں میں انھوں نے اس سے کم تر سزا کا نفاذ قبول کیا۔

مزید برآں مذکورہ تمام روایات کے بارے میں یہ بنیادی نکتہ سامنے رہنا چاہیے کہ ان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی ایسا قولی حکم بیان نہیں ہوا جو یہ بتاتا ہو کہ ایسے ہر مجرم کو قتل کر دینا شارع کا منشا ہے۔ یہ سب روایتیں کچھ واقعات کو بیان کرتی ہیں، جبکہ اصولی طور پر کسی سزا کو 'حد' قرار دینے کے لیے

یہ ضروری ہے کہ اسے ایک قولی حکم کے طور پر بیان کیا گیا ہو، کیونکہ واقعات جس قدر بھی واضح اور ناطق ہوں، ان سے زیادہ سے زیادہ سزائے موت دینے کا جواز ثابت ہوتا ہے نہ کہ وجوب۔

یہ ہے وہ مواد جس سے امام ابن تیمیہ یہ نتیجہ اخذ کرنا چاہتے ہیں کہ کوئی شخص کسی بھی حالت اور کیفیت میں توہین رسالت کا ارتکاب کر بیٹھے تو اسے ہر حال میں قتل کر دینا شریعت کا حکم ہے، حتیٰ کہ اگر وہ اس کے بعد نادم ہو کر توبہ کر لے، بلکہ اسلام قبول کر لے تو بھی یہ سزا اس سے نہیں ٹلے گی۔ ابن تیمیہ کا جذبہ ایمانی اور ان کی غیرت وحمیت یقیناً قابل قدر ہے، لیکن مسئلہ شریعت اور فقہ سے متعلق ہے جہاں کسی بات کو شارع کا حتمی اور قطعی منشا ثابت کرنے کے لیے جذبات کا حوالہ کام نہیں دیتا اور ہر چیز کے ثبوت کے لیے واحد معیار کی حیثیت علمی دلائل اور منطق واستدلال کو حاصل ہے۔ فقہ وشریعت کے ایک طالب علم کی حیثیت سے ہم پوری دیانت داری کے ساتھ یہ سمجھتے ہیں کہ زیر بحث مسئلے میں امام ابن تیمیہ کے موقف اور اس کے حق میں ان کے پیش کردہ استدلال میں مطابقت نہیں پائی جاتی، بلکہ اس ساری بحث میں ان کے ہاں آیات واحادیث اور صحابہ کے آثار میں اپنے نقطہ نظر کے خلاف پائے جانے والی واضح دلالتوں کو نظر انداز کرنے کی ایک مسلسل روش دکھائی دیتی ہے جو ان کے علمی وقار اور جلالت شان کے منافی ہے۔

فقہاے احناف کا نقطہ نظر

یہ بات تو، جیسا کہ ہم نے بحث کے آغاز میں تفصیلاً واضح کیا، سبھی فقہی مکاتب فکر کے ہاں متفق علیہ ہے کہ شتم رسول کی سزا کا مسئلہ بنیادی طور پر ایک اجتہادی مسئلہ ہے اور قرآن وسنت میں اس جرم پر 'حد شرعی' کے طریقے پر کوئی مخصوص سزا مقرر نہیں کی گئی۔ تاہم اس بنیادی نکتے پر اتفاق کے بعد فقہا کے ہاں بعض اہم اختلافات پائے جاتے ہیں۔ اس ضمن میں فقہاے احناف کا نقطہ نظر بوجوہ ایک خاص اہمیت رکھتا ہے۔ یہاں ہم اس کے بعض اہم پہلوؤں کے حوالے سے اپنی گزارشات پیش کریں گے۔

جمہور فقہا اور احناف کے مابین ایک اختلافی نکتہ یہ ہے کہ آیا اہل ذمہ کی طرف سے سب وشتم کے ارتکاب کی صورت میں معاہدۂ ذمہ برقرار رہتا ہے یا ٹوٹ جاتا ہے۔ جمہور فقہا اسے ناقض عہد مانتے ہیں۔ اس کے برعکس جمہور فقہاے احناف کا کہنا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر سب وشتم کفر ہی کی ایک شکل ہے جس پر قائم رہنے کی اجازت عقد ذمہ کی صورت میں غیر مسلموں کو پہلے ہی دی جا چکی ہے، اس وجہ سے شتم رسول کے ارتکاب کو فی نفسہٖ معاہدہ توڑنے کے ہم معنی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ (کاسانی، بدائع الصنائع، ۷/۱۱۳)

اس استدلال کی حد تک جمہور فقہا کا یہ معارضہ خاصا وزنی دکھائی دیتا ہے کہ غیر مسلموں کے ساتھ معاہدے میں انھیں ان کے کفریہ اور مشرکانہ اعتقادات پر قائم رہنے کی اجازت تو دی گئی تھی، لیکن پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کی اجازت ہرگز اس معاہدے کا حصہ نہیں تھی۔ یہی

وجہ ہے کہ خود فقہاے احناف غیر مسلموں کے کفر وشرک پر تو انھیں کوئی سزا دینے کے قائل نہیں، لیکن توہین رسالت کو ایک قابل تعزیر جرم قرار دیتے ہیں جس کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں بنتا کہ معاہدے کی رو سے انھیں ایسا کرنے کی اجازت حاصل نہیں تھی۔ چنانچہ احناف میں سے امام ابوبکر الجصاص، ابن الہمام اور علامہ آلوسی کا رجحان بھی یہی ہے کہ سب وشتم کو نقض عہد کے ہم معنی قرار دینا چاہیے۔ (جصاص، احکام القرآن ۲۷۵/۴۔ ابن الہمام، فتح القدیر، ۶۲/۲۔ روح المعانی ۵۸/۱۰، ۵۹)

تاہم یہ ذہن میں رہنا چاہیے کہ سب وشتم کے ارتکاب سے نقض عہد کے متحقق ہونے کا اس جرم کے مستوجب قتل ہونے سے براہ راست کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ نقض عہد کا مطلب یہ ہے کہ سابقہ معاہدہ اب برقرار نہیں رہا اور ذمی کو جان ومال کی جو امان دی گئی تھی، وہ اسے حاصل نہیں رہی۔ ظاہر ہے کہ اس سے اس کا مستوجب قتل ہونا لازم نہیں آتا، کیونکہ جب تک کسی دوسری شرعی دلیل سے اس کے قتل کا وجوب ثابت نہ ہو، نقض عہد کے بعد معاہدے کی تجدید کرنے یا مجرم کو دار الاسلام سے خارج کر دینے میں اصولی طور پر کوئی مانع موجود نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ سب وشتم کو ناقض عہد ماننے کے باوجود امام شافعی ایسے مجرم کو دوبارہ تجدید معاہدہ کا موقع دینے کے قائل ہیں، جبکہ فقہاے حنابلہ کا ایک گروہ یہ رائے رکھتا ہے کہ ایسے مجرم کی حیثیت قیدی کی ہے اور حاکم کو اس کو قتل کرنے، غلام بنا لینے، کسی مسلمان قیدی کے ساتھ اس کا تبادلہ کرنے یا کسی معاوضے کے بغیر رہا کر دینے کے وہ تمام اختیارات حاصل ہیں جو کسی بھی غیر مسلم قیدی کے بارے میں ہوتے ہیں۔

جمہور فقہا اور احناف کے مابین اصل اور حقیقی اختلافی نکتہ یہ ہے کہ جمہور فقہا نفس جرم کے ارتکاب پر مجرم کو قرار واقعی سزا دینا چاہتے اور اسے کوئی رعایت دینا مناسب نہیں سمجھتے، جبکہ احناف کی رائے میں قانونی سطح پر کیے جانے اقدام کا اصل مقصد جرم کی قرار واقعی سزا دینا نہیں بلکہ یہ ہونا چاہیے کہ جرم کے اثرات بد کو پھیلنے سے روکا جا سکے۔

ہمارے ہاں چونکہ ایک خاص جذباتی فضا میں بہت سے حنفی اہل علم بھی فقہ حنفی کے کلاسیکی

موقف کو بعض متاخرین کے فتووں کے پیچھے چھپانے کی کوشش کر رہے ہیں، اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اس ضمن میں بعض مستند تصریحات نقل کر دی جائیں۔

امام طحاوی فرماتے ہیں:

قال اصحابنا فی من سب النبی صلی الله علیه وسلم او عابه وکان مسلما فقد صار مرتدا ولو کان ذمیا عزر ولم یقتل (مختصر اختلاف العلماء ۳/۵۰۴)

''ہمارے فقہا نے کہا ہے کہ اگر کوئی مسلمان نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہے یا آپ کی تنقیص کرے تو وہ مرتد ہو جاتا ہے اور اگر وہ ذمی ہو تو اسے سزا تو دی جائے گی، لیکن قتل نہیں کیا جائے گا۔''

دوسری جگہ مزید وضاحت سے لکھتے ہیں:

ومن کان ذلك منه من الکفار ذوی العهود لم یکن بذلك خارجا من عهده وامر ان لا یعاوده فان عاوده ادب علیه ولم یقتل (مختصر الطحاوی، ۲۶۲)

''اگر کوئی معاہد کافر سب وشتم کا مرتکب ہو تو اس سے اس کا معاہدہ نہیں ٹوٹے گا۔ اس سے کہا جائے گا کہ وہ دوبارہ ایسا نہ کرے۔ پھر اگر دوبارہ ایسا کرے تو اسے سزا دی جائے گی، لیکن قتل نہیں کیا جائے گا۔''

سب وشتم سے معاہدہ نہ ٹوٹنے کی توجیہ کرتے ہوئے علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

لو سب النبی لا ینتقض عهده لان هذا زیادة کفر علی کفر والعقد یبقی مع اصل الکفر فیبقی مع الزیادة (بدائع الصنائع ۷/۱۱۳)

''اگر ذمی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہے تو اس سے اس کا معاہدہ نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ ایسا کر کے اس نے سابقہ کفر پر مزید کفر کا اضافہ کیا ہے۔ چونکہ معاہدہ اصل کفر کے باوجود قائم رہتا ہے، اس لیے کفر میں اضافے پر بھی برقرار رہے گا۔''

امام ابن تیمیہ فقہاے احناف کے موقف کی توضیح میں لکھتے ہیں:

واما ابو حنیفة واصحابه فقالوا: لا ینتقض العهد بالسب ولا یقتل الذمی بذلك، لكن یعزر علی اظهار ذلك كما یعزر علی اظهار المنكرات التی لیس لهم فعلها من اظهار اصواتهم بكتابهم ونحو ذلك، وحكاه الطحاوی عن الثوری، ومن اصولهم ان ما لا قتل فیه عندهم مثل القتل بالمثقل والجماع فی غیر القبل اذا تكرر فللامام ان یقتل فاعله، وكذلك له ان یزید علی الحد المقدر اذا رای المصلحة فی ذلك، ویحملون ما جاء عن الرسول صلی الله علیه وسلم واصحابه من القتل فی مثل هذه الجرائم علی انه رای المصلحة فی ذلك، ویسمونه القتل سیاسة، وكان حاصله ان له ان یعزر بالقتل فی الجرائم التی تعظمت بالتكرار وشرع القتل فی جنسها ،ولهذا افتی اكثرهم بقتل من اكثر من سب النبی صلی الله علیه وسلم من اهل الذمة وان اسلم بعد اخذه (الصارم المسلول،۳۱،۳۲)

”امام ابوحنیفہ اوران کے اصحاب کہتے ہیں کہ سب وشتم سے معاہدہ نہیں ٹوٹتا اورایسا کرنے پر ذمی کو قتل نہ کیا جائے، بلکہ کھلم کھلا ایسا کرنے پر انھیں اسی طرح سزا دی جائے جس طرح دوسرے منکرات کے اظہار پر دی جاتی ہے جن کا انھیں حق نہیں، جیسے اپنی کتاب کو اونچی آواز سے پڑھنا وغیرہ۔ امام طحاوی نے یہی مسلک سفیان ثوری کا بھی نقل کیا ہے۔ احناف کا اصول یہ ہے کہ جن جرائم پر ان کے ہاں قتل کی سزا نہیں، جیسے کسی بھاری چیز سے قتل کرنا یا (بیوی سے) لواطت کرنا، اگر کوئی آدمی بار باران کا ارتکاب کرے تو امام اسے قتل کر سکتا ہے۔ نیز اسے یہ بھی حق ہے کہ اگر وہ مصلحت سمجھے تو مقررہ سزا سے زیادہ سزا تجویز کرے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے اس طرح کے جرائم پر قتل کرنے کے جو واقعات منقول ہیں، احناف انھیں اس پر محمول کرتے ہیں کہ ایسا کرنے میں مصلحت سمجھی گئی تھی۔ وہ اسے سیاسۃً قتل کرنے سے تعبیر کرتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ جن جرائم میں بار بار کیے جانے کی وجہ سے بے حد سنگینی پیدا ہو جائے اور

اس طرح کے جرائم میں قتل کرنے کی شرعاً اجازت ہو، امام تعزیر کے طور پر ان میں قتل کی سزا دے سکتا ہے۔ اسی لیے اکثر حنفی فقہا نے فتویٰ دیا ہے کہ اہل ذمہ میں سے جو شخص بکثرت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو سب وشتم کرتا ہو، اسے قتل کر دیا جائے، چاہے وہ پکڑے جانے کے بعد اسلام ہی کیوں نہ قبول کر لے۔''

ملا احمد جیون امام ابوحنیفہ کے موقف کی توضیح میں لکھتے ہیں:

وذكر في كتب الفقه في بيان نقض العهد ان نقض العهد عند ابي حنيفة انما يكون بان غلب على موضع لحربنا او لحق بدار الحرب لا بان امتنع من الجزية او زنى بمسلمة او قتلها او سب النبي عليه السلام فلا يقتل الذمي بسب النبي عليه السلام بل يعزر على ما في الفتاوى (التفسیرات الاحمدیۃ، ۴۵۲)

''کتب فقہ میں نقض عہد کے بیان میں یہ کہا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک معاہدہ صرف اس وقت ٹوٹتا ہے جب اہل ذمہ ہمارے خلاف جنگ کے لیے کسی علاقے پر قبضہ کر لیں یا کوئی ذمہ دار الحرب میں چلا جائے، جبکہ جزیہ ادا نہ کرنے یا کسی مسلمان عورت سے بدکاری یا اسے قتل کرنے یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہنے سے معاہدہ نہیں ٹوٹتا، اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہنے پر ذمی کو قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ کوئی اور تعزیری سزا دی جائے گی، جیسا کہ فتاویٰ میں ہے۔''

مصر کے معروف حنفی محقق علامہ زاہد الکوثری نے احناف کے موقف کی توضیح میں لکھا ہے:

ان ابا حنيفة يرى ان لا انتقاض لعهد اهل الذمة بشئ من ذلك الا ان يكون لهم منعة يقدرون معها على المحاربة او ان يلتحقوا بدار الحرب فمتى انتقض عهدهم ابيح قتلهم متى قدر عليهم فلا يقتل الذمي بمجرد الانتقاض ..... والجمهور على قتل الشاتم فورا۔

(النکت الطریفۃ، ۱۳۳)

''امام ابوحنیفہ کی رائے میں اس جرم کے ارتکاب سے اہل ذمہ کا معاہدہ نہیں ٹوٹتا۔ وہ صرف

اس وقت ٹوٹتا ہے جب وہ ایسی جتھہ بندی کر لیں جس کے بل بوتے پر انھیں جنگ کی طاقت حاصل ہو جائے یا دارالحرب میں چلے جائیں۔ چنانچہ جب ان کا معاہدہ ٹوٹ جائے تو جب بھی ان پر قدرت حاصل ہو، انھیں قتل کرنا مباح ہو جائے گا۔ ذمی کو محض توہین وتنقیص پر قتل نہیں کیا جائے گا، جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ سب وشتم کرنے والے کو فوراً قتل کر دیا جائے۔''

علامہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

ان الساب اذا كان كافرا لا يقتل عندنا الا اذا رآه الامام سياسة (رسائل ابن عابدین ۱/۳۲۰)

''اگر سب وشتم کا مرتکب کافر ہو تو ہمارے نزدیک اسے قتل نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ امام سیاسۃً (یعنی مصلحت کے طور پر) ایسا کرنے کو مناسب سمجھے۔''

من كان كافرا خبيث الاعتقاد وتجاهر بالشتم والالحاد ثم لما راى الحسام بادر الى الاسلام فلا ينبغي لمسلم التوقف في قتله وان تاب لكن بشرط تكرر ذلك منه وتجاهره به كما علمته مما نقلنا عن الحافظ ابن تيمية عن اكثر الحنفية ومما نقلناه عن المفتي ابى السعود (رسائل ابن عابدین ۱/۳۵۶)

جو شخص کافر ہو اور خبیث اعتقادات رکھتا ہو اور کھلم کھلا سب وشتم اور الحاد کی باتیں کرے، لیکن جب تلوار دکھائی دے تو فوراً اسلام کی طرف لپک پڑے، ایسے شخص قتل کو کرنے کے بارے میں کسی مسلمان کو توقف نہیں ہونا چاہیے، چاہے وہ توبہ کر لے، لیکن شرط یہ ہے کہ اس نے یہ جرم بار بار اور لوگوں کے سامنے علانیہ کیا ہو، جیسا کہ ہم نے حافظ ابن تیمیہ کے حوالے سے اکثر احناف کا موقف اور اس کے علاوہ مفتی ابوالسعود کا فتویٰ نقل کیا ہے۔''

انیسویں صدی کے نصف آخر میں جب برصغیر میں اہل حدیث حضرات کی طرف سے احادیث کی روشنی میں فقہ حنفی کے مختلف مسائل پر اعتراضات کا سلسلہ شروع ہوا تو ایک جید حنفی عالم مولانا محمد منصور علی مراد آبادی نے 'فتح المبین تنبیہ الوہابین' کے نام سے ان اعتراضات کا تفصیلی

جواب تحریر کیا اور عرب وعجم کے ساڑھے چار سو سے زائد حنفی علما نے، جن میں مولانا عبدالحئ فرنگی محلی، مولانا احمد رضا خان بریلوی، مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا محمد یعقوب نانوتوی اور مولانا محمود حسن دیوبندی جیسے اکابر واساطین بھی شامل ہیں، اس کتاب پر تصدیق وتائید تحریر کی۔ مولانا منصور علی نے مذکورہ کتاب میں توہین رسالت کی سزا کے حوالے سے فقہاے احناف کا موقف واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

''حدیث میں کــانــت تشتم کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو مکرر سب وشتم واقع ہو اور عادت ہو جائے تو اس کو قتل کرنا چاہیے۔..... پس لفظ حدیث سے معلوم ہوا کہ جب تک مکرر نہ ہو تو قتل نہ کرنا چاہیے۔ سو امام صاحب بھی اس کے مخالف نہیں کہتے۔..... معلوم ہوا کہ امام صاحب کا قول مطابق حدیث کے ہے اور حدیث میں عادت اور کثرت کی وجہ سے قتل ہے، سو اس کا امام صاحب انکار نہیں کرتے۔ امام صاحب غیر معتاد [جس کی عادت نہ ہو] کے واسطے یہ حکم بیان کرتے ہیں کہ قتل نہ کیا جاوے۔.... چنانچہ ردالمحتار میں ہے کہ اصول حنفیہ سے یہ امر ہے کہ جس چیز میں قتل مقرر نہیں نزدیک حنفیہ کے، جس وقت وہ فعل مکرر ہو، پس چاہیے امام کو کہ اس کے کرنے والے کو قتل کرے۔'' (فتح المبین ۲۴۸، ۲۴۹)

احناف کا یہ نقطہ نظر بدیہی طور پر ایک نازک سوال کو جنم دیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خیر القرون میں اس سلسلے کے جو واقعات اور فیصلے منقول ہیں، ان میں سزاے موت کے علاوہ متبادل سزاؤں کا ثبوت ملنے کے باوجود صحابہ وتابعین کا عام رجحان اس جرم پر موت ہی کی سزا دینے کے حق میں نظر آتا ہے۔ پھر جمہور فقہا کے علاوہ خود احناف میں سے بعض جلیل القدر اہل علم کے ہاں بھی یہی رجحان پایا جاتا ہے۔ (چنانچہ بصاص اور ابن الہمام کے علاوہ علامہ عینی نے بھی لکھا ہے کہ سب وشتم کے ارتکاب پر ذمی کو قتل کر دینا چاہیے۔ عمدۃ القاری ۱۳/۱۷) چنانچہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ توہین رسالت جیسے سنگین جرم کے حوالے سے احناف کے ہاں عمومی طور پر ایک ایسا رجحان کیوں پایا جاتا ہے جو اس حساس اور نازک مسئلے میں بظاہر مسلمانوں کے مذہبی جذبات اور دینی غیرت وحمیت سے ہم آہنگ دکھائی نہیں دیتا؟

سوال کی اہمیت اس پہلو سے مزید بڑھ جاتی ہے کہ احناف کے موقف کے مطابق سب وشتم کو نقض عہد کے مترادف نہ مانا جائے تو بھی یہ بات اس سے مانع نہیں کہ مجرم پر سزائے موت نافذ کی جائے، اس لیے کہ معاہدے کو قائم مانتے ہوئے جس طرح انھیں دوسرے تمام جرائم کی سزا دی جاتی ہے اور خاص طور پر اگر ان میں سے کوئی شخص کسی کو قتل کر دے تو اس سے قصاص لینا لازم ہے، اسی طرح معاہدے کو برقرار مانتے ہوئے بھی توہین رسالت کے مرتکب کو تعزیر کے طور پر سزائے موت دینے میں کوئی اخلاقی یا قانونی مانع نہیں پایا جاتا، چنانچہ خود احناف اس صورت میں جبکہ مجرم سب وشتم کا علانیہ اظہار کرے اور اس کو ایک روش کے طور پر اختیار کر لے، معاہدے کو علیٰ حالہ قائم مانتے ہوئے اسے موت کی سزا دینے کے قائل ہیں۔ ان پہلوؤں کے پیش نظر یہ سوال بڑی اہمیت اختیار کر لیتا ہے کہ احناف کے ہاں نفس جرم پر سزائے موت تجویز نہ کرنے اور اس سزا کے نفاذ کو جرم کی انتہائی سنگین صورتوں تک محدود رکھنے کا رجحان کیوں پایا جاتا ہے اور اس کی علمی وعقلی بنیاد کیا ہے؟

اس ضمن میں احناف کے زاویہ نگاہ کو درست طور پر سمجھنے کے لیے یہ بنیادی نکتہ ملحوظ رہنا چاہیے کہ شرعی احکام اور خاص طور پر مختلف جرائم پر سزاؤں کی تعیین میں اصل اور اساس کی حیثیت انسانی احساسات وجذبات کو نہیں، بلکہ اس چیز کو حاصل ہے کہ اس باب میں شارع کا منشا کیا ہے اور وہ کس جرم پر کس نوعیت کی سزا دلوانا چاہتا ہے۔ شرعی احکام میں انسانی جذبات اور احساسات کو یقیناً ملحوظ رکھا گیا اور ان کی رعایت کی گئی ہے، لیکن کسی چیز کا فیصلہ کرنے میں انھیں فیصلہ کن اور حتمی معیار تسلیم نہیں کیا گیا۔ شریعت نے اپنے احکام کے ذریعے سے دراصل انسانی جذبات کی تہذیب کی ہے اور ان جذبات کے اظہار کے لیے جائز حدود مقرر کیے ہیں جو احکام شرعیہ کا اصل حسن اور ان کی اصل حکمت ہے۔ اگر محض انسانی جذبات کو قانون سازی کا معیار مانا جائے تو کسی بھی غیرت مند انسان کے سامنے اس کے ماں باپ کی توہین وتذلیل پر اس میں اس کیفیت کا پیدا ہو جانا بعید نہیں کہ وہ توہین کرنے والے کو قتل کر دینے پر آمادہ ہو جائے اور غیر مہذب قبائلی اور دیہاتی معاشروں میں اس نوعیت کے واقعات عام طور پر سامنے آتے رہتے ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ شریعت

اس کی تائید نہیں کرتی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی بات اس موقع پر واضح فرمائی جب آپ کو یہ بتایا گیا کہ سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ نے یہ کہا ہے کہ اگر میں اپنی بیوی کے ساتھ کسی دوسرے مرد کو دیکھوں گا تو تلوار لے کر اسے وہیں قتل کر دوں گا۔ آپ نے فرمایا کہ سعد کی غیرت قابل ستائش ہے، لیکن میں اس سے زیادہ غیرت مند ہوں اور اللہ تعالیٰ مجھ سے زیادہ غیرت مند ہیں۔ (بخاری، ۶۴۵۴) شارحین حدیث کی تشریح کے مطابق آپ کی مراد یہ تھی کہ جب اللہ تعالیٰ نے سب سے زیادہ غیرت مند ہونے کے باوجود ایسے اقدام کی اجازت نہیں دی تو انسان کو بھی ایسے موقع پر اپنے جذبہ غیرت کو شارع کے مقرر کردہ حدود کا پابند رکھنا چاہیے اور اپنے جذبات سے مغلوب ہو کر ان سے تجاوز نہیں کرنا چاہیے۔

اس بنیادی نکتے کے ساتھ ساتھ ایک فقہی نکتہ بھی احناف کے زاویہ نگاہ کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ فقہ حنفی میں قتل، ارتداد اور زنا جیسے جرائم کے علاوہ، جن میں خود شارع نے موت کی متعین سزا مقرر کر دی ہے، باقی جرائم میں سزائے موت تجویز کرنے سے گریز کا ایک عمومی رجحان پایا جاتا ہے اور فقہائے احناف نہ صرف ایسے مسائل میں سزائے موت تجویز کرنے سے احتراز کرتے ہیں جہاں نصوص خاموش ہوں، بلکہ ان مسائل میں بھی جہاں نص میں سزائے موت بیان کی گئی ہو، لیکن کسی قابل لحاظ نقلی یا عقلی وقیاسی دلیل سے نص کی تخصیص کی گنجائش نکلتی ہو، مجرم کو سزائے موت سے بچانے ہی کو ترجیح دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر روایات میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سوتیلی ماں کے ساتھ نکاح کرنے والے کو قتل کرنے کا حکم دیا۔ (ترمذی، ۱۲۸۲) اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی بعض روایات میں لواطت کے مرتکب کو (مستدرک، ۸۰۴۹۔ ترمذی، ۱۴۵۵) جبکہ بعض روایات میں شراب نوشی کے عادی مجرم کو (ابوداود، ۴۴۸۲-۴۴۸۴) قتل کرنے کا حکم دیا گیا ہے، تاہم امام ابوحنیفہ نے ان جرائم میں قتل کی سزا کو لازم نہیں سمجھتے۔ (ہدایہ ۱۰۲/۲) یہی صورت حال قیاسی اور اجتہادی مسئلوں میں بھی دکھائی دیتی ہے، چنانچہ جمہور فقہا اس کے قائل ہیں کہ اگر کوئی مسلمان عادت اور معمول کے طور پر نماز کا تارک ہو

اور تنبیہ کے باوجود نماز نہ پڑھے تو اس کی سزا یہ ہے کہ اسے قتل کر دیا جائے، لیکن احناف نے اس سے اتفاق نہیں کیا۔ (بدایۃ المجتہد ۱/۶۵)

احناف کا یہ رجحان صرف مسلمانوں کے معاملات تک محدود نہیں، بلکہ کفار سے متعلق قانونی مسائل میں بھی ان کا رجحان یہی ہے۔ مثلاً شوافع اور حنابلہ کے برعکس، جو یہود ونصاریٰ اور مجوس کے علاوہ کسی بھی غیر مسلم گروہ سے جزیہ قبول کرنے کے قائل نہیں اور ان کے لیے اسلام قبول کرنے کو ضروری سمجھتے ہیں، احناف کا کہنا ہے کہ اسلام قبول نہ کرنے پر قتل کا حکم صرف مشرکین عرب کے لیے ہے اور ان کے علاوہ باقی تمام کفار سے جزیہ لے کر انھیں اپنے مذہب پر قائم رہنے کی اجازت دی جائے گی۔ (سرخسی، المبسوط ۱۰/۹۸) مشرکین عرب میں سے بھی وہ معذور افراد، عورتوں اور بچوں کو قتل کے حکم سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں جبکہ مرتد ہو جانے والی عورت کے بارے میں بھی ان کا موقف یہ ہے کہ اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ (المبسوط ۱۰/۱۱۱، ۱۱۸)

اہل ذمہ کے بارے میں بھی احناف کا زاویہ نگاہ یہی ہے، چنانچہ وہ جمہور فقہا کے برعکس بہت سے سنگین جرائم کے ارتکاب کو، حتیٰ کہ معاہدۂ ذمہ کی بنیادی شرط یعنی جزیہ کی ادائیگی سے گریز کو بھی ان کی طرف سے نقض عہد کے ہم معنی قرار نہیں دیتے۔* صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

ومن امتنع من الجزية او قتل مسلما او سب النبی صلى الله عليه وسلم او زنى بمسلمة لم ينتقض عهده لانه الغاية التی ينتهی بها القتال التزام الجزية لا اداؤها ..... ولا ينقض العهد الا ان يلتحق

---

* مولانا مودودی نے بھی فقہاے احناف کے موقف کو ترجیح دی ہے۔ لکھتے ہیں:

''ذمی خواہ کیسے ہی بڑے جرم کا ارتکاب کرے، اس کا ذمہ نہیں ٹوٹتا، حتیٰ کہ جزیہ بند کر دینا، مسلمان کو قتل کرنا، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کرنا یا کسی مسلمان عورت کی آبروریزی کرنا بھی اس کے حق میں ناقض ذمہ نہیں ہے۔ البتہ صرف دو صورتیں ایسی ہیں جن میں عقد ذمہ باقی نہیں رہتا۔ ایک یہ کہ وہ دارالاسلام سے نکل کر دشمنوں سے جا ملے۔ دوسرے یہ کہ حکومت اسلامیہ کے خلاف علانیہ بغاوت کر کے فتنہ وفساد برپا کر دے۔'' (الجہاد فی الاسلام ص ۲۸۹)

بدار الحرب او یغلبوا علی موضع فیحاربوننا (ہدایہ۲/۱۶۳)

''اگر ذمی جزیہ ادا نہ کرے یا کسی مسلمان کو قتل کر دے یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہے یا کسی مسلمان عورت کے ساتھ بدکاری کرے تو اس سے اس کا معاہدہ نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ جس چیز کو قتال کی غایت قرار دیا گیا ہے، وہ جزیہ کی ادائیگی کو قبول کر لینا ہے نہ کہ عملاً اس کو ادا کرنا۔ ..... معاہدہ صرف اس صورت میں ٹوٹے گا جب ذمی دار الحرب میں چلا جائے یا اہل ذمہ کسی علاقے پر قبضہ کر کے ہمارے خلاف برسر جنگ ہو جائیں۔''

مذکورہ تمام مسائل کی توضیح میں عام طور پر فقہاے احناف جزوی نوعیت کے نقلی یا عقلی وقیاسی دلائل پیش کرتے ہیں، تاہم ایک خاص بحث میں انھوں نے فلسفہ قانون کا ایک اہم اصولی نکتہ بھی بیان کیا ہے جو ان کے انداز نظر کی تفہیم میں زیادہ مدد دیتا ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ انبیا کی تعلیمات کی رو سے یہ دنیا دار الامتحان ہے جبکہ جزا وسزا کا معاملہ اصلاً آخرت کے دن پر موقوف رکھا گیا ہے، چنانچہ کفر وایمان کا معاملہ اصلاً خدا اور بندے کے مابین ہے اور اس کا فیصلہ دار الجزاء میں خود کائنات کا پروردگار ہی کرے گا۔ دنیا میں قصاص کے طور پر یا دفع فساد کے لیے تو کسی انسان کی جان لینے کی اجازت دی گئی ہے، لیکن کفر وشرک کی پاداش میں کسی کو قتل جیسی انتہائی سزا دے دینا دار الابتلاء اور دار الجزاء کی مذکورہ تقسیم کے منافی ہے۔

سرخسی لکھتے ہیں:

ان تبدیل الدین واصل الکفر من اعظم الجنایات ولکنها بین العبد وبین ربه فالجزاء علیها موخر الی دار الجزاء وما عجل فی الدنیا سیاسات مشروعة لمصالح تعود الی العباد کالقصاص لصیانة النفوس وحد الزنا لصیانة الانساب والفرش وحد السرقة لصیانة الاموال وحد القذف لصیانة الاعراض وحد الخمر لصیانة العقول (سرخسی، المبسوط، ۱۱۰/۱۰)

''کفر پر قائم رہنا یا اس کی طرف پلٹ جانا اگرچہ سب گناہوں سے بڑا گناہ ہے، لیکن وہ

انسان اوراس کے رب کا معاملہ ہے اور ایسے گناہ کی سزا روز قیامت کے لیے موخر رکھی گئی ہے۔ دنیا میں جس بات کی اجازت دی گئی ہے، وہ کچھ تدبیری سزائیں ہیں جن کا تعلق انسانوں کے فائدے سے ہے، مثلاً جانوں کی حفاظت کے لیے قصاص، نسب اور فراش کے تحفظ کے لیے زنا کی سزا، مال کی حرمت قائم رکھنے کے لیے چوری کی سزا، عزت وآبرو کی حفاظت کے لیے حد قذف اور عقل کی حفاظت کے لیے شراب کی سزا۔''

ابن نجیم نے لکھا ہے:

ان الاصل تاخير الاجزية الى دار الآخرة اذ تعجيلها يخل بمعنى الابتلاء وانما عدل عنه دفعا لشر ناجز وهو الحراب (البحرالرائق ۱۳۹/۵)

''اصل تو یہ ہے کہ (کسی بھی عمل کی) جزاوسزا کو آخرت پر ہی موقوف رکھا جائے، کیونکہ دنیا میں جزاوسزا کو جاری کرنا آزمائش کے اصول میں خلل ڈالتا ہے۔ تاہم اس اصول کو چھوڑ کر دنیا میں جزاوسزا کا طریقہ اس لیے اختیار کیا گیا ہے کہ ایک فوری شر یعنی حرابہ کو دور کیا جا سکے۔''

ابن الہمام فرماتے ہیں:

ان الاصل فى الاجزية بان تتاخر الى دار الجزاء وهى الدار الآخرة فانها الموضوعة للاجزية على الاعمال الموضوعة هذه الدار لها فهذه دار اعمال وتلك دار جزائها وكل جزاء شرع فى هذه الدار ما هو الا لمصالح فى هذه الدار كالقصاص وحد القذف والشرب والزنا والسرقة شرعت لحفظ النفوس والاعراض والعقول والانساب والاموال (فتح القدیر ۴۲/۶)

''جزاوسزا میں اصل یہ ہے کہ اسے دار الجزاء یعنی آخرت کے قائم ہونے تک موخر رکھا جائے، کیونکہ آخرت ان اعمال کی جزا کے لیے قائم کی جائے گی جو اس دنیا میں کیے جاتے ہیں۔ یہ دنیا دارالعمل ہے اور آخرت دارالجزاء۔ چنانچہ دنیا میں جو بھی سزا مشروع کی گئی ہے، وہ درحقیقت اس دنیا میں ہی مقصود چند مصالح کے لیے کی گئی ہے، جیسا کہ قصاص کو جانوں کی، حد قذف کو آبرو کی، حد شرب کو عقل کی، حد زنا کو نسب کی اور حد سرقہ کو مال کی حفاظت کے لیے

مشروع کیا گیا ہے۔''

یہ نکتہ اگرچہ جہاد و قتال کے ابواب میں ایک خاص بحث کے تحت بیان کیا جاتا ہے، تاہم ہماری طالب علمانہ رائے میں احناف کے تصور قانون میں اس کی اہمیت اس سے کہیں زیادہ ہے اور خاص طور پر ان کے ہاں قتل کی سزا تجویز کرنے سے گریز کا جو عمومی رجحان پایا جاتا ہے، اس کی بنیاد میں بھی یہ تصور کارفرما ہے۔ اس تناظر میں اگر شتم رسول کے مجرم کے حوالے سے ان کے موقف کا جائزہ لیا جائے تو نہ صرف یہ کہ اس کی قانونی بنیاد زیادہ واضح طور پر سمجھ میں آتی ہے بلکہ احناف کے مجموعی قانونی فکر کی تفہیم میں بھی اس سے بہت مدد ملتی ہے۔

حکمت ومصلحت کے چند اہم پہلو

امام ابن تیمیہ نے اس بحث میں جو نقطہ نظر اختیار کیا ہے، قانونی پہلو کے علاوہ ایک دوسرے پہلو سے بھی اس کا جائزہ لینا مناسب معلوم ہوتا ہے جو کئی اعتبار سے قانونی پہلو سے زیادہ اہم معلوم ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی بھی قانونی تعبیر کے اثرات عمومی انسانی رویوں پر بھی لازماً پڑتے ہیں اور مثال کے طور پر ابن تیمیہ کی پیش کردہ قانونی تعبیر کو قبول کرنے کی صورت میں انسانی سطح پر مسلمانوں کا جو عمومی ذہنی رویہ تشکیل پائے گا، وہ اس سے بے حد مختلف ہوگا جو اس حوالے سے احناف کی تعبیر پیدا کرے گی۔ اس تناظر میں یہ بات برمحل دکھائی دیتی ہے کہ بحث کے تتمے کے طور پر سیرت نبوی اور سیرت صحابہ سے چند ایسی مثالیں اور واقعات اور ان کی توضیح میں اہل علم کی تشریحات نقل کر دی جائیں جن سے واضح ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانے میں اسلام اور پیغمبر اسلام کی توہین وتنقیص کا رویہ اختیار کرنے والے مجرموں کے حوالے سے کوئی اقدام کرتے ہوئے نہ صرف خود بہت سی حکمتوں اور مصلحتوں کو ملحوظ رکھا، بلکہ عام مسلمانوں سے بھی اس کا تقاضا نہیں کیا کہ وہ ہر طرح کے نفسیاتی اور سماجی عوامل سے بالاتر ہو کر کوئی ایک مخصوص اور بے لچک رویہ اختیار کریں۔ اس کے بجائے آپ نے انسانی نفسیات اور لوگوں کی انفرادی افتاد طبع، مزاج اور سماجی ومعاشرتی پس منظر کی رعایت کرتے ہوئے ایسے واقعات کے حوالے سے صحابہ کے ردعمل اور رویے میں تنوع کو قبول کیا، بلکہ بعض صورتوں میں خود بھی انھیں مبنی برحکمت رویہ اختیار کرنے کی تلقین فرمائی۔

اجڈ اور تربیت سے محروم افراد کی رعایت

کتب حدیث بعض ایسے واقعات روایت ہوئے ہیں جن میں اجڈ، غیر تربیت یافتہ اور گنوار قسم کے افراد نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ توہین آمیز رویہ اختیار کیا، لیکن آپ نے ان کے گنوار پن کا لحاظ کرتے ہوئے ان سے درگزر فرمایا:

انس بن مالک رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جا رہا تھا۔ آپ نے ایک نجرانی چادر اوڑھ رکھی تھی جس کے کنارے موٹے اور کھردرے تھے۔ راستے میں ایک اعرابی آپ سے ملا اور آپ کی چادر کو پکڑ کر اس زور سے کھینچا کہ آپ کے کندھے پر چادر کا نشان پڑ گیا۔ اس نے کہا اے محمد، تمھارے پاس اللہ کا جو مال ہے، اس میں سے کچھ مال مجھے دو۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پلٹ کر اس کی طرف دیکھا اور ہنس پڑے۔ پھر آپ نے اسے مال دینے کا حکم دیا۔ (بخاری، ۲۲۶۰)

سلیمان بن صرد رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں دو آدمیوں کی آپس میں تو تکار ہو گئی اور ان میں سے ایک کی آنکھیں سرخ اور گردن کی رگیں پھول گئیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر یہ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھ لے تو اس کی یہ کیفیت دور ہو جائے گی۔ ایک شخص نے جا کر یہ بات اس سے کہی تو اس نے غصے کی کیفیت میں کہا کہ کیا تم مجھ میں کوئی خرابی سمجھتے ہو؟ کیا میں پاگل ہوں؟ جاؤ چلے جاؤ۔ (بخاری، ۵۷۰۱۔ مسلم، ۲۶۱۰)

نووی اس کی شرح میں لکھتے ہیں:

هو كلام من لم يفقه في دين الله تعالىٰ ولم يتهذب بانوار الشريعة المكرمة .... ويحتمل انه هذا القائل هل ترى بي من جنون كان من المنافقين او من جفاة الاعراب (شرح صحیح مسلم، ۱۶/۱۶۳)

''یہ ایک ایسے شخص کا کلام ہے جسے اللہ کے دین میں سمجھ حاصل نہیں ہوئی اور نہ شریعت مطہرہ

کے انوار اس کی تہذیب ہوئی ہے۔ یہ بھی امکان ہے کہ یہ جملہ کہنے والا یا تو منافق ہو یا کوئی بدمزاج اعرابی۔‘‘

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ جنگ حنین کے موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حسب مصلحت مال غنیمت تقسیم کیا تو ایک شخص نے اس پر یہ تبصرہ کیا کہ: واللہ ان ھذہ القسمة ما عدل فیها و ما ارید بها وجه الله۔ (بخدا، اس تقسیم میں انصاف اور اللہ کی رضا کو ملحوظ نہیں رکھا گیا۔) عبداللہ کہتے ہیں کہ میں نے یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بتائی تو آپ کو اس قدر غصہ آیا کہ مجھے یہ خواہش ہونے لگی کہ کاش میں یہ بات آپ کو نہ بتاتا۔ آپ نے فرمایا کہ اگر اللہ اور اس کا رسول عدل نہیں کرے گا تو پھر اور کون کرے گا؟ اللہ موسیٰ علیہ السلام پر رحم کرے، انھیں اس سے زیادہ اذیت کا سامنا کرنا پڑا اور انھوں نے صبر سے کام لیا۔ (بخاری، ۲۹۸۱، ۵۷۴۹)

شہاب الدین خفاجی اس روایت کی شرح میں لکھتے ہیں:

فهم من کلمته هذه انها صدرت من وجه الغلظة ای صدرت منه لغلظة طبعه وعدم ادبه کما هو عادة الاعراب ... فی الرای الذی یراه جفاة العرب کما هو رای امثالهم فی امور الدنیا لحرصهم علیها والاجتهاد فی مصالح اهلها الذین یرون ان تغلیظ المقال یحصلها کما یقال الابرام یحصل المرام ویعدون الوقاحة سلاحا لهم فلم یر ذلك الکلام الذی واجهه به سبا وتنقیصا له (نسیم الریاض ۶/۲۰۳)

’’آپ نے اس بات کو اس پر محمول کیا کہ یہ اس کی طبیعت کی درشتی اور بدتہذیبی کی وجہ سے صادر ہوا ہے، جیسا کہ اعراب کا طریقہ ہوتا ہے۔ عرب کے ان بدمزاج بدووں کے خیالات دنیا کے معاملات میں ایسے ہی ہوتے تھے، کیونکہ وہ دنیا کے حریص ہوتے تھے اور دنیوی مفادات ہی کے لیے تگ ودو کرتے تھے۔ وہ بدکلامی کو اپنا مفاد حاصل کرنے کا ذریعہ اور بے ہودگی کو اپنا ہتھیار سمجھتے تھے، اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کلام کو جو اس اعرابی نے آپ سے کیا، سب وشتم اور اپنی تنقیص پر محمول نہیں فرمایا۔‘‘

یہ اسی مصلحت کی ایک مثال ہے جس کا نمونہ اس مشہور حدیث میں دیکھنے کو ملتا ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک اعرابی مسجد نبوی میں آیا اور بیٹھ کر پیشاب کرنا شروع کر دیا۔ لوگوں نے اسے پکڑنے اور روکنے کی کوشش کی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کا پیشاب مت روکو۔ جب وہ فارغ ہو گیا تو آپ نے پانی کا ایک ڈول منگوا کر پیشاب پر بہا دیا اور لوگوں سے کہا کہ تمھیں آسانی کے لیے بھیجا گیا ہے نہ کہ مشکل پیدا کرنے کے لیے۔ (بخاری، ۲۱۷، ۵۶۷۹) پھر آپ نے اس اعرابی کو بلایا اور اسے سمجھایا کہ مسجدیں پیشاب پاخانہ کرنے کے لیے نہیں بنائی گئیں۔ یہاں صرف اللہ کا ذکر، نماز اور قرآن کی تلاوت کی جا سکتی ہے۔ (مسلم، ۲۸۵)

امام تقی الدین السبکی اس ضمن میں ایک اصولی نکتے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

واعتبار القصد فی ما یحصل به الاذی مما یجب التنبه له فان الشخص قد یفعل فعلا او یقول قولا فیحصل لآخر منه اذی لا یکون ذلك الفاعل او القائل قصد اذاه البتة وانما قصد امرا آخر ولم یحضر عنده ان ذلك یستلزم الاذی لذلك الشخص ولا كان لزومه له بینا فهذا لا یترتب علیه حكم الایذاء وهذا قد وقع لجماعة من جفاة الاعراب ومن لم یتامل مواقع الكلام فلم یواخذهم النبی صلی الله علیه وسلم (السیف المسلول، ۱۳۵)

''جو باتیں موجب اذیت ہوں، ان میں (قائل کے) ارادے کا اعتبار کرنا ایسی چیز ہے جس پر متنبہ رہنا چاہیے، کیونکہ بعض اوقات کسی شخص سے کوئی ایسا قول یا فعل سرزد ہو جاتا ہے جس سے دوسرے شخص کو اذیت ہوتی ہے، لیکن کہنے والے یا کرنے والے کی نیت اس کو اذیت پہنچانے کی نہیں ہوتی۔ اس کا مقصد کچھ اور ہوتا ہے اور اس کے ذہن میں بھی یہ بات نہیں ہوتی کہ اس سے اس شخص کو اذیت پہنچنا لازم آتا ہے اور نہ اس بات کا اذیت کو مستلزم ہونا واضح ہوتا ہے۔ چنانچہ اس صورت پر اذیت پہنچانے کا حکم لاگو نہیں ہوگا۔ اس طرح کا طرز عمل جب بعض اجڈ اعراب نے اور ایسے افراد نے اختیار کیا جنھوں نے مواقع کلام پر غور نہیں کیا تو نبی صلی اللہ

علیہ وسلم نے ان کا مواخذہ نہیں فرمایا۔''

مزید لکھتے ہیں:

ان اولئك القوم كانوا جهالا حديثي عهد باسلام لم تتقرر عندهم احكام الشريعة ولا عرفوا دلائل العصمة ووجوب تعظيم الانبياء وصيانة منصبهم العلى عن ذلك فلم يواخذهم بذلك كما قال تعالى: واعرض عن الجاهلين فلا يكون ذلك ردة فى حقهم (السیف المسلول، ۱۹۹)

''یہ لوگ جاہل تھے اور اسلام سے نئے نئے متعارف ہوئے تھے۔ ان کے ذہنوں میں نہ تو احکام شریعت راسخ ہوئے تھے اور نہ انھیں ان دلائل کی معرفت حاصل ہوئی تھی جو انبیاء کے معصوم ہونے، ان کی تعظیم کے واجب ہونے اور ان کے بلند منصب کے اس طرح کی باتوں سے پاک ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ اسی لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے مطابق کہ ''جاہلوں سے اعراض کرو''، ان کا مواخذہ نہیں کیا، چنانچہ ایسی باتوں کو ان لوگوں کے حق میں ارتداد شمار نہیں کیا جا سکتا۔''

اس ضمن میں امام ابوحنیفہ کا یہ فتویٰ بطور خاص قابل غور ہے:

وسئل ابو حنيفة رحمه الله عمن يقول ان محمدا رسول الله الا انه يحب ان يشتمه قال هذا رجل لم يعرف الله لانه لو عرفه لم يحب ان يشتم رسوله (المحیط البرہانی ۵/۲۳۵)

''ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا گیا جو کہتا ہے کہ محمد اللہ کے رسول تھے، لیکن اسے آپ کو برا بھلا کہنا پسند ہے۔ امام صاحب نے کہا کہ اس شخص کو اللہ کی معرفت حاصل نہیں، کیونکہ اگر یہ اللہ کو جانتا ہوتا تو اس کے رسول کو برا بھلا کہنا اسے پسند نہ ہوتا۔''

اسی اصول کی روشنی میں ماضی قریب کے مشہور محدث علامہ ناصر الدین الالبانی نے یہ فتویٰ دیا کہ ایک مسلمان کی طرف سے سب وشتم کے ارتکاب کو علی الاطلاق کفر اور ارتداد نہیں کہا جا سکتا۔

فرماتے ہیں:

ما نری ذلك علی الاطلاق فقد یکون السب والشتم ناتجا عن الجهل وعن سوء التربية وقد يكون عن غفلة واخيرا قد يكون عن قصد ومعرفة واذا كان بهذه الصورة عن قصد ومعرفة فهو الردة الذى لا اشكال فيه، اما اذا احتمل وجها من الوجوه الاخرى التى اشرت اليها فالاحتياط فى عدم التكفير اهم اسلاميا من المسارعة الى التكفير (http://www.altartosi.com/book/book11/sec06.html)

''ہم اس بات کو علی الاطلاق درست نہیں سمجھتے، کیونکہ بعض اوقات سب وشتم کا فعل جہالت اور بری تربیت کا نتیجہ ہوتا ہے، کبھی غفلت کی وجہ سے ایسا ہو جاتا ہے اور آخری صورت یہ بھی ہے کہ جانتے بوجھتے کوئی شخص ایسا کرے۔ اگر قصداً اور جانتے بوجھتے اس فعل کا ارتکاب کیا جائے تو اس کے ارتداد ہونے میں کوئی اشکال نہیں، لیکن اگر ان صورتوں میں سے کسی صورت کا احتمال ہو جن کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے تو پھر تکفیر کرنے میں جلد بازی کے بجائے اسلامی نقطہ نظر سے احتیاط اسی میں ہے کہ تکفیر نہ کی جائے۔''

عارضی ووقتی کیفیت کے تحت گستاخی کا ارتکاب

احادیث اور صحابہ کے واقعات میں ایسی مثالیں بھی موجود ہیں کہ اگر کسی مخصوص کیفیت میں کسی شخص نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دشمنی اور عداوت کی نیت سے دیدہ ودانستہ نہیں، بلکہ کسی وقتی اور عارضی کیفیت کے تحت کسی بات پر بھڑک کر کوئی ایسا کلمہ کہہ دیا جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین کو مستلزم تھا تو اس مخصوص صورت حال کی رعایت سے اسے سزا کا مستوجب نہیں سمجھا گیا۔

سیدنا علی رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ غزوۂ بدر کے بعد ایک موقع پر سیدنا حمزہ رضی اللہ عنہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ شراب کی مجلس میں بیٹھے شراب پی رہے تھے کہ نشے کی حالت میں ایک گانے والی لونڈی کے اشعار پر جوش میں آ کر اٹھے اور سیدنا علی کی دو اونٹیوں کی کوہانیں کاٹ دیں اور ان کے پیٹ چاک کر دیا۔ سیدنا علی نے یہ منظر دیکھا تو غم کی وجہ سے اپنے آپ پر قابو نہ

رکھ سکے اور روتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہو گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی بات سنی تو سیدنا حمزہ کو تنبیہ کرنے کے لیے ان کے ساتھ چل دیے۔ وہاں پہنچ کر آپ نے سیدنا حمزہ کو ان کی اس حرکت پر ملامت کی، لیکن حمزہ نشے کی حالت میں سرخ آنکھوں کے ساتھ آپ کو دیکھنے لگے اور پھر کہا کہ: ھل انتم الا عبید لابی (تم سب میرے باپ کے غلام ہی تو ہو)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا کہ وہ نشے کی وجہ سے اپنے ہوش وحواس میں نہیں ہیں تو آپ وہاں سے واپس تشریف لے آئے۔ (بخاری، ۲۹۲۵)

مدینہ میں انصار سے تعلق رکھنے والے ایک بدری صحابی کا سیدنا زبیر کے ساتھ فصل کی کاشت کے سلسلے میں پانی کی تقسیم پر جھگڑا ہو گیا۔ معاملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا گیا تو آپ نے زبیر سے کہا کہ ایک مرتبہ زمینوں کو سیراب کر کے پانی کو پڑوسی کی طرف جانے دیا کرو۔ یہ سن کر انصاری نے کہا کہ آپ نے زبیرؓ کے حق میں (اپنی زمین کو پہلے سیراب کرنے کا) فیصلہ اس لیے دیا ہے کہ یہ آپ کا پھوپھی زاد بھائی ہے۔ یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک غصے سے سرخ ہو گیا اور آپ نے زبیرؓ سے کہا کہ اپنی زمین کو سیراب کرو، پھر پانی کو روک رکھو، یہاں تک کہ وہ درختوں کی جڑوں تک پہنچ جائے۔ اس کے بعد پانی چھوڑا کرو۔ (بخاری، ۲۱۸۷)

انصاری کا یہ تبصرہ بدیہی طور پر گستاخانہ تھا، لیکن آپ نے اس شخص کا مواخذہ نہیں کیا۔ امام قرطبی نے اس کی وجہ یوں واضح کی ہے:

> اصدر ذلك منه بادرة النفس كما وقع لغيره ممن صحت توبته وقوى هذا شارح المصابيح التوربشتي ....قال بل هى زلة من الشيطان تمكن به منها عند الغضب وان ذلك ليس بمستنكر من غير المعصوم فى تلك الحالة ..... وقد عرفت انه لا ملازمة بين صدور هذه القضية منه و بين النفاق (فتح الباری، ۵/۳۶)

’’یہ جملہ اس کی زبان سے غصے کی کیفیت میں اسی طرح سرزد ہوا جیسے اس کے علاوہ دوسرے لوگوں سے، جنھوں نے صدق دل سے توبہ کر لی، صادر ہوا۔ مصابیح کے شارح تورپشتی نے اسی امکان کو راجح کہا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس کو شیطان نے، جو غصے کی حالت میں اس پر اثر انداز ہونے میں کامیاب ہو گیا، پھسلا دیا تھا اور غیر معصوم انسان سے ایسی حالت میں ایسا ہو جانا کوئی بعید بات نہیں۔ تم جان چکے ہو کہ اس انصاری کے یہ بات کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسے منافق قرار دیا جائے۔‘‘

غزوۂ حنین کے موقع نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مال غنیمت کی تقسیم میں انصار کو حکمت کے تحت نظر انداز کر کے قریش کے نومسلموں پر خصوصی توجہ کی تو اس پر انصار کے نوجوان طبقے کے دل میں شکایت پیدا ہوئی اور انھوں نے آپس میں کہا کہ اللہ اپنے رسول کو معاف فرمائے، آپ ہمیں چھوڑ کر قریش کو نواز رہے ہیں، جبکہ ہماری تلواروں سے ابھی ان کا خون ٹپک رہا ہے۔ (بخاری، ۲۹۷۸)

یہ اعتراض بدیہی طور پر شان نبوت کے منافی تھا، تاہم اس کا محرک چونکہ بدعقیدگی نہیں بلکہ ایک عام انسانی کمزوری تھی، اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انصار کو بلا کر انھیں اپنے فیصلے کی حکمت سمجھائی اور ان کی دل داری کی کوشش فرمائی۔ علامہ انور شاہ کشمیری لکھتے ہیں:

انہ اساءۃ فی التعبیر فقط مع صحۃ فی العقیدۃ غیر انہ حملتھم علی ذلک غیرۃ بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم لما فھموا من اعطائہ قریشا انہ یوثرھم علیہ والرقابۃ قد تحمل المرء علی مثل ھذہ التعبیرات وھذا وان کان غلطا منھم فی حضرۃ النبوۃ ولکنھا لاریب مما قد یرکبھا الانسان من حیث لا یریدھا ولا یدریھا

(فیض الباری ۱۲۱/۵)

’’یہ صرف تعبیر کی غلطی تھی، جبکہ ان کا عقیدہ بالکل درست تھا۔ جب انھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قریش کو مال دینے سے یہ سمجھا کہ آپ قریش کو انصار پر ترجیح دے رہے ہیں تو نبی

صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ان کی غیرت نے انھیں یہ بات کہنے پر آمادہ کر دیا اور بعض دفعہ رقابت آدمی کو اس طرح کی باتیں کہنے پر برانگیختہ کر دیتی ہے۔ اگرچہ یہ بات ان کی طرف سے شان رسالت کے منافی تھی، لیکن اس میں شک نہیں کہ بسا اوقات آدمی اس طرح کی باتوں میں یوں مبتلا ہو جاتا ہے کہ نہ اس کا ارادہ ہوتا ہے اور نہ اس کو اس کا احساس ہی ہوتا ہے۔''

سیدنا ابوبکر کے زمانے میں سجاح نے نبوت کا دعویٰ کیا تو مالک بن نویرہ بھی اس کا ساتھی بن گیا۔ پھر جب سجاح مسیلمہ کے ساتھ جا ملی تو مالک بن نویرہ کو ندامت ہوئی۔ اس اثنا میں خالد بن ولید نے اپنے لشکر کے ساتھ اس علاقے پر حملہ کر کے مالک بن نویرہ اور اس کے ساتھیوں کو گرفتار کر لیا۔ خالد بن ولید نے مالک بن نویرہ کو بلا کر اسے سجاح کا ساتھ دینے اور زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار پر طعن و ملامت کی اور کہا کہ کیا تم جانتے نہیں کہ زکوٰۃ کا حکم بھی نماز کے ساتھ دیا گیا ہے؟ اس پر مالک نے کہا کہ: ان صاحبکم كان يزعم ذالك، تمہارا یہ آدمی (یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم) یہی کہتا تھا۔ خالد بن ولید نے یہ سن کر کہا کہ اچھا، وہ ہمارا صاحب ہے، تمھارا نہیں؟ پھر انھوں نے ضرار بن الازور کو حکم دیا کہ اس کی گردن اڑا دو، چنانچہ اسے قتل کر دیا گیا۔ اس معاملے پر ابوقتادہ رضی اللہ عنہ کی خالد بن ولید کے ساتھ تکرار ہوئی اور ابوقتادہ نے مدینہ آ کر سیدنا عمر کے ساتھ مل کر ان کی شکایت سیدنا صدیق اکبر کے سامنے پیش کی۔ سیدنا عمر نے کہا کہ خالد کو معزول کر دیں، کیونکہ اس کی تلوار میں بہت تیزی ہے، تاہم سیدنا صدیق اکبر نے کہا کہ میں اللہ کی ایک تلوار کو جسے اس نے کفار پر چلا رکھا ہے، نیام میں بند نہیں کر سکتا۔ اس کے بعد مالک بن نویرہ کا بھائی متمم بن نویرہ بھی شکایت لے کر آیا تو سیدنا صدیق نے اپنے پاس سے اسے اس کے بھائی کی دیت ادا کر دی۔ (ابن کثیر، البدایہ والنہایہ ۶/۳۲۲)

روایت سے واضح ہے کہ سیدنا ابوبکر، سیدنا عمر اور سیدنا ابوقتادہ نے مالک بن نویرہ کے قتل کی تائید نہیں کی، حالانکہ اس نے جو جملہ کہا، وہ صاف طور پر استخفاف کا جملہ تھا، (چنانچہ امام احمد بن حنبل نے اسی واقعے سے یہ استدلال کیا ہے کہ شاتم رسول کو توبہ کے لیے کہے بغیر اسے قتل کر دینا

چاہیے۔ دیکھیے الصارم المسلول، ۱۸) لیکن چونکہ خالد بن ولید مالک بن نویرہ کے حریف تھے اور ان کے ہاتھوں گرفتاری پر وہ ویسے ہی مشتعل تھا، اس لیے اس نے ان کے سوال کا جواب دیتے ہوئے ایسا انداز اختیار کیا کہ تلخی کا رخ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کی طرف ہو گیا۔ اسی بات کی رعایت سے مذکورہ حضرات کی رائے یہ ہوئی کہ اسے قتل کر دینا مناسب نہیں تھا۔

فتح اسکندریہ کے موقع پر جب کسی مسلمان سپاہی کے پھینکے ہوئے تیر سے سیدنا مسیح علیہ السلام کی تصویر کی ایک آنکھ پھوٹ گئی تو مسیحیوں نے مطالبہ کیا کہ بدلے کے طور پر وہ بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مجسمہ بنا کر اس کی آنکھ پھوڑنا چاہتے ہیں۔ تاہم اسلامی لشکر کے سپہ سالار عمرو بن العاص نے 'قصاص' کے لیے اپنی آنکھ پیش کر دی جس پر مسیحیوں نے متاثر ہو کر مسلمانوں کی یہ غلطی معاف کر دی۔ (سید صباح الدین عبدالرحمٰن، اسلام میں مذہبی رواداری، ۱۰۱۔۱۰۲)

مسیحیوں کا یہ مطالبہ بدیہی طور پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کے ہم معنی تھا اور اگر وہ عام حالات میں یہ مطالبہ پیش کرتے تو یقیناً انھیں اس پر سخت سزا دی جاتی، لیکن چونکہ یہاں خود مسلمانوں کے ایک عمل سے، نادانستہ ہی سہی، ان کے مذہبی جذبات مجروح ہوئے تھے، اس لیے اس مخصوص صورت حال کی رعایت سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مجسمے کی آنکھ پھوڑنے کا مطالبہ کرنے والوں سے کوئی باز پرس نہیں کی گئی۔

علامہ ناصر الدین البانی فرماتے ہیں:

نحن نسمعهم اليوم بسبب سوء التربية بحالة ثورة غضبية واذا به فـورا يقول استغفر الله، الله يلعن الشيطان .... اما وهو فورا استغفر الله واناب فهذا دليل ان ذلك لم يخرج عن قصد منه للكفر

(بحوالہ تنبیہ الغافلین از ابوبصیر الطرطوسی، ۴۰)

''آج ہم سنتے ہیں کہ بدتربیتی کی وجہ سے غصے اور ہیجان کی کیفیت میں بعض لوگوں کی زبان سے (کوئی توہین آمیز کلمہ) صادر ہو جاتا ہے، لیکن پھر وہ فوراً کہنے لگتے ہیں کہ میں اللہ سے معافی مانگتا ہوں، اللہ شیطان پر لعنت کرے۔.... جب آدمی فوراً استغفار کرنے لگ جائے اور توبہ کر

لے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ کلمہ کفر کے ارادے سے اس کی زبان سے نہیں نکلا تھا۔''

مرحلہ دعوت میں مخالفانہ نفسیات کی رعایت

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کفر وشرک کے ماحول میں توحید کی دعوت پیش کی تو عرب کا پورا معاشرہ آپ کو نفرت کی نگاہ سے دیکھنے لگا۔ منکرین نے آپ کی دعوت کی راہ میں رکاوٹیں کھڑی کرنے کے علاوہ خود آپ کی ذات کو بھی ہر طرح کے طعن وتشنیع اور الزامات کا ہدف بنایا۔ اس صورت حال میں حکمت دعوت کا تقاضا یہ تھا کہ آپ اور آپ کے ساتھی مخالفانہ توہین اور استہزا سے صرف نظر کرتے ہوئے خیر خواہی اور ہمدردی کے ساتھ اپنی دعوت لوگوں کے سامنے پیش کرتے رہیں، چنانچہ قرآن مجید میں مسلمانوں کو یہی تلقین کی گئی ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ کا مکی دور بالخصوص اسی صبر واعراض کی مثال پیش کرتا ہے۔ ہجرت مدینہ کے بعد مسلمانوں کو سیاسی طاقت حاصل ہو جانے کے بعد جہاں ایسے مجرموں کے ساتھ زور بازو سے نمٹنا موزوں تھا، وہاں آپ نے یہ طریقہ بھی اختیار کیا، لیکن جن لوگوں کے بارے میں حکمت دعوت کا تقاضا یہ تھا کہ ان کے رویے سے صرف نظر کیا جائے، ان سے آپ اور آپ کے صحابہ نے اعراض اور درگزر ہی سے کام لیتے رہے۔

ابوہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں اپنی والدہ کو جو مشرک تھیں، قبول اسلام کی تلقین کیا کرتا تھا۔ ایک دن میں نے ان کو اسلام قبول کرنے کی تلقین کی تو انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں کچھ ناگوار کلمات کہہ دیے۔ میں روتا ہوا رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، آپ سے صورت حال عرض کی اور کہا کہ یا رسول اللہ! آپ اللہ سے دعا فرمائیں کہ ابوہریرہ کی ماں کو ہدایت عطا فرما دے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی : اے اللہ! ابوہریرہ کی ماں کو ہدایت عطا فرما۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس دعا پر میں خوش خوش وہاں سے نکلا۔ جب اپنی گھر پہنچا تو دیکھا کہ دروازہ بند ہے۔ میری والدہ نے میرے قدموں کی آواز سنی تو کہا کہ ابوہریرہ! وہیں ٹھہرو۔ میں نے پانی کے گرنے کی آواز سنی۔ میری والدہ نے غسل کیا، کپڑے پہنے

اور جلدی سے دوپٹہ اوڑھے بغیر دروازہ کھول دیا۔ پھر کہا کہ میں گواہی دیتی ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور گواہی دیتی ہوں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے بندے اور اس کے رسول ہیں۔ یہ دیکھ کر میں واپس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خدمت میں حاضر ہوا اور خوشی سے روتے ہوئے آپ سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! خوشخبری قبول فرمائیے، اللہ نے آپ کی دعا قبول فرمالی ہے اور میری والدہ کو ہدایت دے دی ہے۔ اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ کی حمد وثنا بیان کی اور خیر کے کلمات ارشاد فرمائے۔ (مسلم، ۶۳۹۶)

اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ ہجرت مدینہ کے بعد کے ابتدائی دور میں غزوۂ بدر سے پہلے ایک موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انصار کے سردار سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ کی عیادت کے لیے تشریف لے گئے۔ راستے میں آپ کا گزر ایک ایسی مجلس پر ہوا جس میں مسلمان، یہود اور مشرکین سب موجود تھے۔ اسی مجلس میں عبداللہ بن ابی بن سلول بھی موجود تھا جو اس وقت تک ظاہری طور پر بھی ایمان نہیں لایا تھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس مجلس میں تشریف لے گئے اور لوگوں کو قرآن مجید پڑھ کر سنایا اور انھیں اللہ کی طرف دعوت دی۔ اس پر ابن ابی نے کہا کہ او بھائی! تم جو کچھ کہہ رہے ہو، اگر وہ سچ ہے تو اس سے اچھی بات کوئی نہیں، لیکن تمھیں ہماری مجلسوں میں آ کر ہمیں اذیت نہ دیا کرو۔ اپنے گھر جاؤ اور جو تمھارے پاس آئے، بس اسے یہ باتیں سنایا کرو۔ اس پر مجلس میں موجود مسلمانوں، یہودیوں اور مشرکین کی آپس میں تو تکار شروع ہو گئی اور قریب تھا کہ لڑائی تک نوبت پہنچ جائے۔ تاہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بڑی کوشش سے لوگوں کے جذبات ٹھنڈا کر دیا۔ اس کے بعد آپ سعد بن عبادہ کے پاس گئے تو انھیں ابن ابی کی اس بات کے بارے میں بتایا۔ سعد بن عبادہ نے کہا کہ یا رسول اللہ، اس سے درگزر فرمایئے! اصل بات یہ ہے کہ آپ کی تشریف آوری سے پہلے اس شہر کے لوگ ابن ابی کو تاج پہنا کر اپنا حکمران بنانے پر قریب قریب متفق ہو چلے تھے، لیکن جب آپ تشریف لے آئے تو اسے سرداری سے محروم ہونا پڑا اور اس کے دل میں اسی بات کا رنج ہے۔ (بخاری، ۵۶۶۳)

مجرم کے لیے توبہ واصلاح کا موقع

حدیث وسیرت کے ذخیرے میں متعدد ایسے واقعات ملتے ہیں جن میں صحابہ نے سب وشتم کا واقعہ سامنے آنے پر ابتدا میں تحمل کا مظاہرہ کرتے ہوئے کوئی فوری اقدام کرنے کے بجائے مجرم کو سمجھانے بجھانے کی کوشش کی۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت میں بیان ہوا ہے کہ ایک شخص کی لونڈی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہتی اور آپ کی توہین کیا کرتی تھی اور اپنے مالک کے منع کرنے اور ڈانٹ ڈپٹ کے باوجود اس سے باز نہیں آتی تھی۔ ایک دن اسی بات پر اس نے اشتعال میں آ کر اسے قتل کر دیا۔ (ابوداؤد، ۴۳۶۱) اسی طرح عمیر بن امیہ کی بہن نے، جو مشرک تھی، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کے بارے میں سب وشتم کو ایک مستقل روش بنا رکھا تھا اور اس کے اس رویے سے تنگ آ کر ایک دن عمیر نے اسے قتل کر دیا تھا۔ (طبرانی، مجمع الزوائد ۲۶۰/۶۔ ابن ابی عاصم، الدیات، ۴۳/۱۷) ان دونوں واقعات میں صحابہ نے پہلے ہی دن ان مجرموں کے خلاف قتل جیسا انتہائی اقدام نہیں کر ڈالا، بلکہ انھیں سمجھانے بجھانے اور ان کی حرکتوں کو نظر انداز کرنے کا طریقہ اختیار کیا، لیکن جب وہ کسی طرح مان کر نہ دیے تو پھر تنگ آ کر انھیں قتل کر دیا۔

ابن تیمیہ لونڈی کے مذکورہ واقعے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان مثل هذا السب الدائم لا يفعله مسلم الا عن ردة واختيار دين غير الاسلام ولو كانت مرتدة منتقلة الى غير الاسلام لم يقرها سيدها على ذلك اياما طويلة ولم يكتف بمجرد نهيها عن السب بل يطلب منها تجديد الاسلام لاسيما ان كان يطوها فان وطء المرتدة لا يجوز (الصارم المسلول، ۱۴۴)

''اس طرح سب وشتم کا مسلسل رویہ کوئی مسلمان اختیار نہیں کر سکتا، الا یہ کہ وہ مرتد ہو کر اسلام کے علاوہ کسی دوسرے دین کو اپنا لے۔ اگر یہ لونڈی مرتد ہو کر کسی دوسرے دین کی طرف منتقل ہو

گئی ہوتی تو اس کا مالک اتنے لمبے عرصے تک اسے اس پر قائم نہ رہنے دیتا اور اسے سب وشتم سے صرف زبانی طور پر روکنے پر اکتفا نہ کرتا، بلکہ اس سے دوبارہ اسلام قبول کرنے کا مطالبہ کرتا۔ یہ خاص طور پر اس صورت میں مزید ضروری ہوتا اگر اس لونڈی کا مالک سے ہم بستری بھی کرتا تھا، کیونکہ مرتد عورت سے ہم بستری جائز نہیں۔''

امام صاحب کے تبصرے سے واضح ہے کہ مذکورہ صحابی کی نظر میں مسلمان ہو کر سب وشتم کرنے والے شخص اور غیر مسلم کے مابین فرق تھا اور وہ ایک غیر مسلم کو اس جرم کے ارتکاب پر ایک ''لمبے عرصے'' تک زبانی تنبیہ کرنے اور اصلاح کا موقع دینے کے قائل تھے۔

اسی نوع کا ایک اور واقعہ امام ابو اسحاق الفزاری نے اپنی 'کتاب السیر' میں نقل کیا ہے۔ روایت کے مطابق مشرکین کے ساتھ ایک جنگ کے موقع پر جب دونوں لشکر آمنے سامنے صف آرا ہوئے تو ایک مشرک نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہنا شروع کر دیا۔ اس پر ایک مسلمان نے اس سے کہا کہ میں فلاں بن فلاں ہوں اور میری ماں کا نام یہ ہے۔ تم مجھے اور میرے ماں باپ کو گالی دے لو، لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہنے سے باز آ جاؤ۔ تاہم اس سے وہ مشرک مزید جوش میں آ کر گالیاں دینے لگے۔ اس مسلمان نے دوسری مرتبہ اس سے یہی بات کہی، لیکن مشرک کا طرز عمل یہی رہا۔ تیسری مرتبہ مسلمان نے اس سے کہا کہ اب اگر تم نے آپ کی شان میں گستاخی کی تو اپنی تلوار سے تمھیں قتل کر دوں گا۔ جب اس پر بھی وہ مشرک باز نہ آیا تو وہ مسلمان تلوار لے کر اس کے پیچھے مشرکین کے لشکر میں گھس گیا اور اسے قتل کرتے کرتے خود بھی مشرکین کی تلواروں کا شکار ہو گیا۔ (کتاب السیر ۲۱۳، ۲۱۴) یہاں بھی دیکھ لیجیے، صحابہ نے باوجود اس کے کہ دشمن عین حالت جنگ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین کر کے ان کی غیرت ایمانی کو چیلنج کر رہا تھا، اسے علی الفور قتل نہیں کیا، بلکہ اسے بار بار تنبیہ کر کے اس طرز عمل سے باز رکھنے کی کوشش کی، لیکن جب وہ باز نہیں آیا تو پھر اسے قتل کرنے کے لیے اپنی جان کی بھی بازی لگا دی۔

سیرت کی کتابوں میں بیان ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہ کو

دبا اور عمان کے علاقوں میں محصل بنا کر بھیجا تھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد اس علاقے کے لوگوں نے زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا اور مرتد ہو گئے۔ واقدی کا بیان ہے:

فدعاهم حذيفة الى التوبة فابوا واسمعوه شتم النبى صلى الله عليه وسلم فقال لهم حذيفة اسمعونى فى ابى وامى ولا تسمعونى فى النبى صلى الله عليه وسلم فابوا الا ذلك فكتب حذيفة الى ابى بكر يخبره بذالك (زیلعی، نصب الرایہ ۳/۴۵۲۔ سلیمان بن موسیٰ الکلاعی، الاکتفاء بما تضمنہ من مغازی رسول اللہ ۳/۹۲)

''حذیفہ رضی اللہ عنہ نے انھیں توبہ پر آمادہ کرنے کی کوشش کی، لیکن انھوں نے انکار کر دیا، بلکہ ان کے سامنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہنا شروع کر دیا۔ حذیفہ نے ان سے کہا کہ تم میرے ماں باپ کو میرے سامنے برا بھلا کہہ لو، لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کچھ نہ کہو، لیکن وہ باز نہ آئے۔ چنانچہ حذیفہ نے خط لکھ کر ابوبکر رضی اللہ عنہ کو اس صورت حال سے مطلع کیا۔''

یہاں سیدنا حذیفہ کا طرز عمل بھی اسی حکمت کی نشان دہی کرتا ہے جس کی طرف ہم نے توجہ دلائی ہے۔

صحابہ کے آثار میں بالخصوص توہین رسالت کے مرتکب مسلمان کے بارے میں اس بات کا ذکر بھی کیا گیا ہے کہ اسے توبہ کا موقع دیا جانا چاہیے۔ عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں:

ايما مسلم سب الله ورسوله او سب احدا من الانبياء فقد كذب برسول الله صلى الله عليه وسلم وهى ردة يستتاب فان رجع والا قتل (زادالمعاد ۵/۶۰)

''جو مسلمان بھی اللہ اور اس کے رسول کو یا کسی بھی نبی کو برا بھلا کہے، وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کرتا ہے اور اس کا یہ فعل ارتداد کے ہم معنی ہے۔ اس سے توبہ کے لیے کہا جائے گا۔ اگر وہ رجوع کر لے تو درست، ورنہ اسے قتل کر دیا جائے۔''

یہی مسلک اس باب میں احناف اور شوافع نے جبکہ ایک روایت کے مطابق امام مالک نے بھی اختیار کیا ہے۔ حنابلہ کے ہاں بھی، جو عام طور پر سب وشتم کے مرتکب کی توبہ قبول کرنے کے قائل نہیں، ایک روایت ہے کہ مسلمان اگر توبہ کرے تو اس کی توبہ قبول کی جائے گی۔ ابن تیمیہؒ اس قول کی وجہ واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وقد یوجه ما ذکره السامری بان یقال السب قد یکون غلطا من المسلم لا اعتقادا فتقبل توبته اذ هو عثرة لسان او قلة علم

(مختصر الصارم المسلول، ۹۴)

''سامری نے جو قول ذکر کیا ہے، اس کی وجہ یہ بیان کی جا سکتی ہے کہ مسلمان سے اگر سب وشتم سرزد ہوتا ہے تو وہ دل کے اعتقاد سے نہیں ہوتا بلکہ غلطی سے ہو جاتا ہے تو چونکہ ایسا سبقت لسانی کی وجہ سے یا قلت علم کی وجہ سے ہوتا ہے، اس لیے اس کی توبہ قبول کی جائے گی۔''

ماضی قریب میں سعودی عرب کے مفتی اعظم الشیخ عبدالعزیز بن باز نے اس کی وضاحت میں لکھا ہے:

فاذا کان من سب الرب سبحانه او سب الدين ينتسب للاسلام فانه يكون مرتدا بذلك عن الاسلام ويكون كافرا يستتاب فان تاب والا قتل من جهة ولى امر البلد بواسطة المحكمة الشرعية وقال بعض اهل العلم انه لا يستتاب بل يقتل لان جريمته عظيمة ولكن الارجح ان يستتاب لعل الله تعالى يمن عليه بالهداية فيلزم الحق ولكن ينبغي ان يعزر بالجلد والسجن حتى لا يعود لمثل هذه الجريمة العظيمة وهكذا لو سب القرآن او سب الرسول صلى الله عليه وسلم او غيره من الانبياء فانه يستتاب فان تاب والا قتل

(http://www.binbaz.org.sa/mat/354)

''ذات باری یا دین کو برا بھلا کہنے والا اگر مسلمان ہو تو ایسا کرنے سے وہ اسلام سے مرتد اور

کا فرقرار پائے گا اور اسے توبہ کے لیے کہا جائے گا۔ اگر توبہ کر لے تو درست، ورنہ حاکم شہر شرعی عدالت کی وساطت سے اس پر قتل کی سزا نافذ کر دے۔ بعض اہل علم نے کہا ہے کہ ایسے شخص کو توبہ کے لیے نہ کہا جائے بلکہ قتل کر دیا جائے، کیونکہ اس کا جرم بہت سنگین ہے، لیکن راجح بات یہی ہے کہ اسے توبہ کے لیے کہا جائے گا۔ ہو سکتا ہے اللہ تعالیٰ اسے ہدایت سے سرفراز فرمائیں اور وہ حق پر پختگی سے قائم ہو جائے، البتہ اسے کوڑوں اور قید کی صورت میں تعزیری سزا دی جانی چاہیے تاکہ وہ آئندہ کبھی اس جرم عظیم کا ارتکاب نہ کرے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص قرآن مجید یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا کسی دوسرے نبی کی شان میں گستاخی کرے تو اسے توبہ کے لیے کہا جائے گا۔ اگر توبہ کر لے تو درست، ورنہ اسے قتل کر دیا جائے۔''

رشتہ وقرابت اور شخصی تعلقات کی رعایت

توہین رسالت کے مسئلے سے متعلق ایک اہم اور نازک سوال یہ ہے کہ شارع اس حوالے سے مسلمانوں میں کس انداز اور کس درجے کی حساسیت دیکھنا چاہتا ہے اور دین وایمان کے ایک تقاضے کے طور پر عام انسانی سطح پر ان سے کس نوع کے ردعمل کی توقع رکھتا ہے؟ انسانوں کی طبیعت، مزاج اور افتاد طبع میں بدیہی طور پر تنوع پایا جاتا ہے اور مختلف قسم کے جذبات اور نفسیاتی احساسات کے قوی یا کمزور ہونے کے لحاظ سے بھی بنی نوع انسان کے افراد میں اللہ نے تفاوت رکھا ہے۔ مزید برآں انسانی تعلقات کے دائرے میں ترجیحات کا تعین کرنے میں بھی انسانوں کا طرز عمل مختلف ہوتا ہے اور اس میں ان کے رجحان طبع کے علاوہ ان کے حالات، ذہنی تربیت اور مخصوص سماجی پس منظر کا بھی گہرا دخل ہوتا ہے۔ ان تمام تنوعات کے ساتھ جب افراد یا گروہ مذہب اور مذہبی تعلیمات سے متعلق ہوتے ہیں تو فطری طور پر یہاں بھی ان کی وابستگیوں کا اظہار یکساں اور یک رنگ نہیں ہوتا، بلکہ گونا گوں انداز اختیار کرتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے انسانی رویوں اور تعلقات پر اثر انداز ہونے والے ان سب عوامل کا پوری طرح لحاظ رکھا اور لوگوں کے ایمان واعتقاد اور خدا اور رسول کے ساتھ ان کی وابستگی

کو کسی بے لچک اور کڑے معیار پر پرکھنے کے بجائے یسر اور سہولت پر مبنی ایک حکیمانہ طرز اختیار فرمایا۔ چنانچہ دیکھیے :

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر دوسری چیز سے بڑھ کر اپنے ساتھ محبت کو ایمان کا معیار قرار دیا اور فرمایا کہ جو شخص اپنے ماں باپ اور سب لوگوں سے بڑھ کر مجھ سے محبت نہ رکھتا ہو، اس کا ایمان کامل نہیں۔ (بخاری، ۱۵) ایک موقع پر سیدنا عمر نے آپ سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ، مجھے آپ کے ساتھ اپنی ذات کے علاوہ ہر چیز سے بڑھ کر محبت ہے۔ آپ نے فرمایا کہ کسی کا ایمان کامل نہیں ہو سکتا جب تک میں اسے اس کی اپنی ذات سے بھی بڑھ کر محبوب نہ ہوں۔ اس پر عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اب آپ مجھے اپنی جان سے بھی زیادہ محبوب ہیں۔ آپ نے فرمایا: الان یا عمر (عمر، اب بات بنی ہے)۔ (مسند احمد، ۱۸۹۸۱)

تاہم خود آپ نے ہی یہ واضح فرما دیا کہ اگر کسی کے سامنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کی جائے تو اس پر ردعمل ظاہر کرنے میں قرابت داری کے عمومی آداب واخلاق کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ چنانچہ کتب تفسیر میں نقل ہوا ہے کہ ایک موقع پر سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کے والد ابوقحافہ نے، جو اس وقت حالت کفر میں تھے، سیدنا ابوبکر کے سامنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہا تو انھوں نے اس زور سے انھیں تھپڑ مارا کہ وہ زمین پر گر گئے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بات بتائی گئی تو آپ نے فرمایا کہ آئندہ ایسا مت کرنا۔ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر اس وقت تلوار میرے قریب ہوتی تو میں ابوقحافہ کو قتل کر دیتا۔ (الریاض النضرۃ ۱۰۲/۲۔ الدر المنثور ۸۶/۸)

ایک موقع پر عبداللہ بن ابی نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں نہایت گستاخانہ تبصرے کیے تو اس کے بیٹے عبداللہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنے باپ کو قتل کرنے کی اجازت مانگی۔ عبداللہ نے اپنے اس ارادے کا محرک بھی بیان کیا اور کہا کہ قبیلہ خزرج میں مجھ سے زیادہ اپنے والد کا فرماں بردار کوئی نہیں، لیکن مجھے ڈر ہے کہ اگر کوئی دوسرا مسلمان میرے باپ کو قتل کرے گا تو میں اپنے باپ کے قاتل کا وجود گوارا نہیں کر سکوں گا اور اسے قتل کر دوں گا۔ (ابن

الاثیر، اسد الغابہ ۳۰۲/۳) تاہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا: لا تقتل اباك، اپنے باپ کو قتل نہ کرو۔ دوسری روایت کے مطابق فرمایا کہ: ترفق به و تحسن صحبته، تم اس کے ساتھ نرمی سے پیش آؤ اور اچھا برتاؤ کرتے رہو۔ (فتح الباری ۶۵۰/۸)

ذخیرۂ سیرت کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض صحابہ اسلام اور پیغمبر اسلام کے بارے میں دشمنی اور عناد کا مظاہرہ کرنے والے کفار کے بارے میں نہایت سخت اور بے لچک رویہ رکھتے تھے، چاہے وہ ان کے نہایت قریبی عزیز ہی کیوں نہ ہوں۔ تاہم اس کے ساتھ ساتھ ایسی مثالیں بھی موجود ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مخلص اور وفادار صحابہ نے آپ کے بدترین دشمنوں اور آپ کی توہین وتنقیص کرنے والے افراد کے ساتھ اپنے شخصی، خاندانی اور قبائلی تعلقات کی وجہ سے ہمدردانہ رویہ اپنایا اور انھیں سزا سے بچانے کی کوشش کی، لیکن اللہ یا اللہ کے رسول نے اس پر کوئی منفی تبصرہ نہیں کیا اور نہ اسے دین وایمان کے منافی قرار دے کر انھیں کوئی تنبیہ کی۔

جنگ بدر میں مشرکین کے ستر قیدی مسلمانوں کے ہاتھ آئے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے متعلق صحابہ سے مشورہ طلب کیا۔ سیدنا ابوبکر نے کہا کہ یہ ہمارے چچا زاد بھائی، ہمارے قبیلے کے لوگ اور ہمارے بھائی بند ہیں، اس لیے میری رائے یہ ہے کہ آپ ان سے فدیہ لے لیں۔ لیکن سیدنا عمر نے کہا کہ میری رائے یہ ہے کہ آپ فلاں قیدی کو، جو عمر کا عزیز تھا، میرے سپرد کر دیں تا کہ میں اس کی گردن ماروں اور عقیل کو علی رضی اللہ عنہ کے سپرد کریں تا کہ یہ اس کی گردن مار دیں اور حمزہ کے بھائی کو حمزہ کے حوالے کریں تا کہ وہ اس کی گردن مار دیں تا کہ اللہ تعالیٰ کو معلوم ہو جائے کہ ہمارے دلوں میں مشرکین کے لیے کوئی نرمی نہیں ہے۔ (مسند احمد، ۲۰۳)

قریش کے سردار اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بدترین دشمن امیہ بن خلف اور سیدنا عبدالرحمٰن بن عوف کے مابین دوستی تھی جو ہجرت کے بعد بھی برقرار رہی اور دونوں اپنے اپنے شہر میں ایک دوسرے کے اموال اور تجارتی معاملات کی دیکھ بھال کرتے تھے۔ جنگ بدر میں جب مشرکین کو شکست ہوئی تو عبدالرحمٰن بن عوف نے اسی دوستی کو نبھاتے ہوئے امیہ کو بچانے کی سرتوڑ کوشش کی

اورانھیں لے کر ایک پہاڑ پر چڑھ گئے۔ اتنے میں سیدنا بلال کی نظر پڑ گئی اور انھوں نے آواز دے کر کچھ انصاری صحابہ کو اکٹھا کر لیا اور ان کے پیچھے ہو لیے۔ جب یہ حضرات پیچھا کرتے ہوئے ان کے پاس پہنچ گئے تو عبدالرحمٰن بن عوف نے امیہ کی جان بچانے کے لیے اسے نیچے بٹھا کر اپنے آپ کو اس کے اوپر ڈال دیا، لیکن بلال اور ان کے ساتھیوں نے ان کے نیچے سے تلواریں مار مار کر امیہ کا کام تمام کر دیا۔ (بخاری، ۲۱۷۹)

۶ ہجری میں غزوہ بنی المصطلق سے واپسی پر جب سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا غلط فہمی کی وجہ سے سفر میں قافلے سے پیچھے رہ گئیں اور بعد میں صفوان بن معطل رضی اللہ عنہ کے ہمراہ قافلے کے پاس پہنچیں تو منافقین نے ان پر تہمت طرازی کرتے ہوئے پروپیگنڈا کا ایک طوفان کھڑا کر دیا۔ اس بے ہودہ اور شنیع مہم کی قیادت خزرج کے سردار عبداللہ بن ابی کے ہاتھ میں تھی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے یہ سارا معاملہ اس قدر ذہنی اذیت کا باعث بن گیا کہ ایک موقع پر آپ نے منبر پر خطبہ ارشاد فرماتے ہوئے لوگوں سے اپیل کی کہ وہ آپ کے اس کے شر سے بچائیں۔ آپ نے فرمایا:

يا معشر المسلمين من يعذرني من رجل قد بلغني عنه اذاه في اهلي

''اے مسلمانوں کے گروہ! کون ہے جو مجھے اس شخص کے شر سے بچائے جس کی اذیت کی زد میں میرے اہل خانہ بھی آ گئے ہیں۔''

اس موقع پر اوس کے سردار سعد بن معاذ اٹھے اور کہا کہ یا رسول اللہ، ہم اس کے لیے تیار ہیں۔ اگر اس شخص کا تعلق اوس سے ہے تو ہم خود اسے قتل کر دیں گے اور اگر خزرج سے ہے تو آپ ہمیں حکم دیں، ہم اس کی تعمیل کریں گے۔ اس پر خزرج کے سردار سعد بن عبادہ کی قبائلی عصبیت بیدار ہو گئی اور انھوں نے سعد بن معاذ سے کہا:

لعمر الله لا تقتله ولا تقدر على قتله ولو كان من رهطك ما احببت ان يقتل

''خدا کی قسم، تم اسے قتل نہیں کرو گے اور نہ تم میں اتنی ہمت ہے کہ اسے قتل کر سکو۔ اگر اس کا

تعلق تمھارے قبیلے سے ہوتا تو تم کبھی اس کا قتل کیا جانا پسند نہ کرتے۔''

اس کے جواب میں اسید بن حضیر نے سعد بن عبادہ کو طعنہ دیا کہ وہ خود بھی منافق ہیں اور منافقوں کا دفاع کر رہے ہیں۔ اس گفتگو کے نتیجے میں دونوں قبیلے مشتعل ہو گئے اور قریب تھا کہ وہ باہم لڑ پڑیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر کھڑے دونوں گروہوں کے اشتعال کو سکون میں بدلنے کی کوشش کرتے رہے اور بڑی مشکل سے اس صورت حال پر قابو پایا۔ (بخاری، ۳۹۱۰)

علامہ انور شاہ کشمیریؒ خزرج کے سردار کے اس ردعمل کی توضیح میں لکھتے ہیں:

ان الظاهر الا تتشتت كلماتهم فى من خاض فى اهل النبى صلى الله عليه وسلم ونال من عرضه ولكن الخزرجى لم ينظر الى خصوص معاملة النبى صلى الله عليه وسلم ولكنه نظر الى ان الاوسى يرى انه ضعيف لا حامى له فلحق به وباهل قبيلته هوان وذل فاخذته الحمية فقال ما قال (فیض الباری ۷۳/۵)

''ظاہر تو یہی ہے کہ جس شخص نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل خانہ کے بارے میں الزامات لگائے اور آپ کی آبرو پر ہاتھ ڈالا، اس کے بارے میں صحابہ کے موقف باہم مختلف نہ ہوں، لیکن خزرجی نے اس معاملے کے خاص طور پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق ہونے پر نظر نہیں کی اور اس کے بجائے اس کی توجہ ادھر ہو گئی کہ (قتل کی تجویز دینے والا) اوسی یہ سمجھتا ہے کہ عبداللہ ابن ابی کمزور ہے اور اس کا کوئی حامی نہیں۔ اس سے اسے اپنے اور اپنے قبیلے کے ساتھ ذلت اور پستی لاحق ہوتی ہوئی محسوس ہوئی جس کی وجہ سے اس پر قبائلی حمیت غالب آ گئی اور اس نے مذکورہ جملے کہہ دیے۔''

فتح مکہ کے موقع پر جب مسلمانوں کا لشکر مرالظہران کے مقام پر پہنچا تو عباس رضی اللہ عنہ کو اپنے دوستوں ابوسفیان وغیرہ کی فکر لاحق ہوئی۔ چنانچہ وہ انھیں ڈھونڈتے ہوئے ان تک پہنچے اور ابوسفیان کو آمادہ کیا کہ وہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہو کر امان طلب کر لیں، ورنہ اگر مسلمانوں نے انھیں دیکھ لیا تو انھیں قتل کر دیں گے۔ عباس انھیں لے کر جا رہے تھے کہ راستے میں

سیدنا عمر کی نظر پڑ گئی۔ انھوں نے نعرہ بلند کیا کہ 'الحمد لله الذی امکن منك بغیر عقد و لا عهد'، یعنی اللہ کا شکر ہے کہ تم کسی معاہدے کے بغیر ہمارے ہاتھ لگ گئے ہو۔ پھر قریب تھا کہ وہ ابوسفیان کو قتل کر دیتے، لیکن عباس نے انھیں بچایا اور انھیں لے کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو گئے اور ان کے لیے امان حاصل کر لی۔ (البدایہ والنہایہ ۴/۲۹۰)

فتح مکہ ہی کے موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جن افراد کو عام معافی سے مستثنیٰ قرار دیتے ہوئے قتل کر دینے کا حکم دیا، ان میں عبداللہ بن ابی سرح بھی شامل تھا۔ یہ اسلام قبول کرنے کے بعد مرتد ہو گیا تھا اور اس نے اپنی طرف سے ایک بات گھڑ کر کلام الٰہی کے استناد میں شبہہ ڈالنے اور لوگوں کو یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ قرآن منزل من اللہ نہیں ہے۔ آپ نے اعلان فرمایا تھا کہ وہ اگر کعبے کے پردے کے نیچے بھی ملے تو اسے قتل کر دیا جائے، لیکن وہ بھاگ کر اپنے رضاعی بھائی سیدنا عثمان کے پاس چلا گیا۔ انھوں نے اسے اپنے پاس چھپائے رکھا، یہاں تک کہ جب حالات پرسکون ہو گئے تو وہ اسے لے کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اس کے لیے امان طلب کی۔ آپ نے ان کی بات کا کوئی جواب نہ دیا۔ سیدنا عثمان نے بار بار اپنی بات پر اصرار کیا تو آخر آپ نے ان کی سفارش پر بادل نخواستہ اسے معاف کر دیا، لیکن پھر اپنے ساتھیوں سے فرمایا کہ میں اتنی دیر اس لیے خاموش رہا کہ تم میں سے کوئی اٹھے اور اس کی گردن اڑا دے۔ (ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ، ۶۹/۵، ۷۰۔ الصارم المسلول، ۱۰۸)

ایک موقع پر سیدنا معاویہ کی مجلس میں ابن یامین نضری سے کعب بن اشرف کے قتل کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے کہا کہ اسے بدعہدی کرتے ہوئے قتل کیا گیا تھا۔ اس پر محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ نے، جو اسی مجلس میں موجود تھے، سیدنا معاویہ سے کہا کہ آپ کی مجلس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بدعہدی کرنے کی نسبت کی جا رہی ہے اور آپ اس پر کوئی انکار نہیں کر رہے! (بیہقی، دلائل النبوۃ ۳/۱۹۳۔ ابن عساکر، تاریخ مدینۃ دمشق ۲۷۵/۵۵) ابن یامین نضری کا تعلق بنونضیر سے تھا۔ کعب بن اشرف (جسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے محاربہ اور عناد کی پاداش میں قتل کروا

دیا تھا) کا تعلق بھی اسی قبیلے سے تھا۔ ابن یامین نے اگرچہ اسلام قبول کر لیا تھا، لیکن قبائلی عصبیت باقی تھی۔ غالباً اسی کی رعایت سے سیدنا معاویہ نے نہ تو ازخود ان کا مواخذہ کیا اور نہ محمد بن مسلمہ کے احتجاج کرنے پر ہی ان کے خلاف کوئی تادیبی اقدام کیا۔

عملی مجبوری یا ضرورت کی رعایت

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی واضح فرمایا کہ جبر واکراہ کی حالت میں جیسے کوئی دوسرا کلمہ کفر کہنے کی رخصت ہے، اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں (نعوذ باللہ) تنقیص کا کلمہ کہنے کی بھی گنجائش ہے۔ کتب حدیث میں یہ واقعہ نقل ہوا ہے کہ مشرکین نے عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کو پکڑ کر اذیت دی اور اس وقت تک نہیں چھوڑا جب تک انھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا نہیں کہا اور ان کے معبودوں کی تعریف نہیں کی۔ عمار بن یاسر اس کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور آپ کو اس کی خبر دی۔ آپ نے پوچھا کہ تمھارے دل کی کیفیت کیا تھی؟ عمار نے کہا کہ میرا دل پوری طرح ایمان پر مطمئن تھا۔ آپ نے فرمایا کہ ان عـــادوا فـعـد، یعنی اگر مشرکین دوبارہ تمھیں اس پر مجبور کریں تو تم دوبارہ ایسا ہی کر کے جان چھڑا لینا۔ (المستدرک ۳۸۹/۲۔ سنن البیہقی ۳، ۱۶۶۷۳)

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کعب بن الاشرف کو قتل کروانے کا ارادہ فرمایا تو صحابہ میں اعلان کیا کہ کون ہے جو کعب بن اشرف کا کام تمام کر کے آئے؟ محمد بن مسلمہ نے اس کی ذمہ داری قبول کر لی، لیکن آپ سے درخواست کی کہ مجھے کعب سے اپنے متعلق کچھ کہنے کی اجازت دے دیں۔ آپ نے اجازت دے دی، چنانچہ محمد بن مسلمہ کعب کے پاس گئے اور اس سے کہا کہ اس شخص (یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم) نے ہمیں بڑی مشقت میں ڈال دیا ہے اور ہم سے صدقات مانگتا رہتا ہے۔ اس طرح انھوں نے ایک جنگی تدبیر کے طور پر کعب بن اشرف کے سامنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کچھ ناروا باتیں کر کے اس کا اعتماد حاصل کر لیا۔ (بخاری، ۲۸۶۷، ۲۸۸۶)

اقدام کے عملی نتائج پر نظر

بعض اوقات آپ نے اس عملی حقیقت کی رعایت سے توہین وتنقیص کے مجرموں سے صرف نظر فرمایا کہ جس گروہ کی طرف سے یہ رویہ اختیار کیا گیا ہے، معروضی صورت حال میں اس سے موثر طور پر نمٹنا ممکن نہیں اور ایسا کرنے سے زیادہ بڑے نقصان کا اندیشہ ہے۔ مثال کے طور پر انصار کے قبیلہ خزرج کے سردار عبداللہ بن ابی نے آپ کی ذات کے بارے میں گستاخی کرنے، آپ کے اہل بیت کے بارے میں نہایت اذیت ناک پراپیگنڈا کرنے اور مسلمانوں کے مابین تفریق وانتشار پیدا کرنے کا رویہ مستقل طور پر اختیار کر رکھا تھا۔ اس کا یہ گستاخانہ جملہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں نقل کیا ہے کہ: لَیُخۡرِجَنَّ الۡاَعَزُّ مِنۡهَا الۡاَذَلَّ (المنافقون ۶۳:۸) یعنی ہم میں سے عزت والا شخص (نعوذ باللہ ثم نعوذ باللہ) ذلیل شخص کو مدینے سے نکال دے گا۔ چنانچہ نہ صرف عام صحابہ نے بلکہ خود ابن ابی کے بیٹے عبداللہ نے آپ سے اپنے باپ کو قتل کرنے کی اجازت مانگی۔ تاہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے محض اس مصلحت کے تحت اس سے درگزر فرمایا کہ وہ انصار کے ایک گروہ کا سردار تھا اور اس کو قتل کرنے سے اس گروہ میں منفی جذبات پیدا ہونے کا شدید خدشہ موجود تھا۔ (ابن کثیر، البدایہ والنہایہ، ۱۵۸/۴)

مولانا مودودی، عبداللہ بن ابی کے معاملے میں اختیار کیے جانے والے طرز عمل کی معنویت واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ”اس سے دو اہم شرعی مسئلوں پر روشنی پڑتی ہے۔ ایک یہ کہ جو طرز عمل ابن ابی نے اختیار کیا تھا، اگر کوئی شخص مسلم ملت میں رہتے ہوئے اس طرح کا رویہ اختیار کرے تو وہ قتل کا مستحق ہے۔ دوسرے یہ کہ محض قانوناً کسی شخص کے مستحق قتل ہو جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ضرور اسے قتل ہی کر دیا جائے۔ ایسے کسی فیصلے سے پہلے یہ دیکھنا چاہیے کہ آیا اس کا قتل کسی عظیم تر فتنے کا موجب تو نہ بن جائے گا۔ حالات سے آنکھیں بند کر کے قانون کا اندھا دھند استعمال بعض اوقات اس مقصد کے خلاف بالکل الٹا نتیجہ پیدا کر دیتا ہے جس کے لیے قانون استعمال کیا جاتا ہے۔ اگر ایک منافق اور

مفسد آدمی کے پیچھے کوئی قابل لحاظ سیاسی طاقت موجود ہو تو اسے سزا دے کر مزید فتنوں کو سر اٹھانے کا موقع دینے سے بہتر یہ ہے کہ حکمت اور تدبر کے ساتھ اس اصل سیاسی طاقت کا استیصال کر دیا جائے جس کے بل پر وہ شرارت کر رہا ہو۔“ (تفہیم القرآن ۵/۵۱۴، ۵۱۵ حاشیہ)

مدینہ منورہ کے ایک یہودی جادوگر لبید بن الاعصم نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کر کے کچھ چیزیں ایک کنویں میں ڈال دیں جس سے آپ کی قوت حافظہ متاثر ہوئی۔ پھر اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کو اس کی اطلاع دی گئی اور آپ نے صحابہ کے ساتھ جا کر اس کنویں کو مٹی سے بھر دیا۔ اس موقع پر آپ نے لبید بن الاعصم کے خلاف کوئی اقدام نہیں کیا، بلکہ اس نے جن چیزوں پر جادو کر کے کنویں میں ڈالا تھا، ان کو بھی کنویں سے نہیں نکالا اور فرمایا کہ اس سے خواہ مخواہ ایک فتنہ کھڑا ہونے کا ڈر ہے۔ (بخاری، ۵۴۳۰) قرطبی اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان ترك قتل لبيد بن الاعصم كان لخشية ان يثير بسبب قتله فتنة او لئلا ينفر الناس عن الدخول فى الاسلام وهو من جنس ما راعاه النبى صلى الله عليه وسلم من منع قتل المنافقين حيث قال لا يتحدث الناس ان محمدا يقتل اصحابه (فتح الباری ۱۰/۲۳۱)

”لبید بن الاعصم کو اس لیے قتل نہیں کیا گیا کہ اس سے فتنہ کھڑا ہو جانے کا اندیشہ تھا یا یہ خدشہ تھا کہ لوگ اسلام میں داخل ہونے سے متوحش نہ ہو جائیں۔ یہ اسی طرح کی مصلحت تھی جس کی وجہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے منافقین کو قتل نہیں کیا۔ آپ نے فرمایا کہ لوگوں کو یہ بات کہنے کا موقع نہیں ملنا چاہیے کہ محمد اپنے ساتھیوں کو قتل کر دیتے ہیں۔“

اسی طرح آپ نے متعدد مواقع پر توہین اور گستاخی کا رویہ اپنانے والے افراد سے صرف اس مصلحت کے پیش نظر کوئی تعرض نہیں کیا کہ اس سے یہ منفی تاثر پیدا ہونے کا خدشہ تھا کہ محمد اپنے ساتھیوں کو خود ہی قتل کر دیتے ہیں۔ چنانچہ عبد اللہ بن ابی کے متعلق ایک موقع پر آپ نے فرمایا کہ اس سے صرف نظر کرو، کہیں لوگ یہ نہ کہنے لگیں کہ محمد اپنے ہی ساتھیوں کو قتل کر دیتے ہیں۔ (بخاری، ۳۳۳۰)

ایک موقع پر منافقین کے ایک نقاب پوش جتھے نے موقع پا کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو قتل کرنے کی سازش کی۔ اس موقع پر حذیفہ بن الیمان آپ کے ساتھ تھے۔ انھوں نے کہا کہ یا رسول اللہ، آپ ان میں سے ہر شخص کے پاس آدمی بھیج کر انھیں قتل کیوں نہیں کروا دیتے؟ آپ نے اس موقع پر بھی فرمایا کہ مجھے یہ بات پسند نہیں کہ لوگ یہ باتیں کریں کہ محمد اپنے ساتھیوں کو قتل کر دیتے ہیں۔ (طبرانی، المعجم الاوسط، ۸۱۰۰)

جنگ حنین کے موقع پر جب آپ مال غنیمت تقسیم کر رہے تھے تو بنو تمیم کے ایک شخص نے جس کا نام ذوالخویصرہ بیان ہوا ہے، بڑے گستاخانہ انداز میں آپ سے مخاطب ہو کر کہا کہ اے محمد، عدل سے کام لو۔ اس پر عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ، میں اس منافق کو قتل نہ کر دوں؟ آپ نے فرمایا: معاذ الله ان تتسامع الامم ان محمدا يقتل اصحابه (بخاری، ۳۴۱۴۔ مسند احمد بن حنبل، ۱۴۸۶۲) یعنی اس بات سے اللہ کی پناہ کہ لوگوں کو یہ باتیں سننے کو ملیں کہ محمد اپنے ہی ساتھیوں کو قتل کر دیتے ہیں۔

جرم کی نوعیت اور مجرم کے عمومی رویے کی رعایت

فقہا توہین رسالت کے جرم پر کسی شخص کے مواخذے کے ضمن میں یہ نکتہ تصریحاً بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص کی زبان سے قصد اور ارادہ کے بغیر سبقت لسانی کی وجہ سے کوئی توہین آمیز کلمہ نکل گیا ہو تو اسے سزا نہیں دی جائے گی بلکہ صرف توبہ اور استغفار کی تلقین کی جائے گی۔ امام جلال الدین سیوطی لکھتے ہیں:

> قوله لا يرجع لاحد ولو قام صلى الله عليه وسلم من قبره ما سمع له حتى يريه النص فهذا له ثلاثة احوال، الاول ان يكون هذا صدر منه على وجه سبق اللسان وعدم القصد وهذا هو الظن بالمسلم واللائق بحاله ولعله اراد مثلا ان يقول ولو قام مالك من قبره فسبق لسانه الى الجناب الرفيع لحدة حصلت عنده فهذا لا يكفر ولا

يعزر اذا عرف بالخير قبل ذالك (الحاوی للفتاوی ۱/۲۴۲)

''اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ وہ کسی شخص کے کہنے پر اپنی بات سے رجوع نہیں کرے گا، حتیٰ کہ اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی قبر سے اٹھ کر آ جائیں تو وہ ان کی بات نہیں سنے گا جب تک کہ آپ اسے کوئی نص نہ دکھا دیں، تو ایسے شخص کی تین حالتیں ہوسکتی ہیں۔ پہلی یہ کہ یہ بات اس کی زبان سے ارادے کے بغیر سبقت لسانی کی وجہ سے نکل گئی ہو۔ ایک مسلمان کے بارے میں یہی گمان کرنا چاہیے اور یہی چیز اس کے حال کے لائق ہے۔ ہوسکتا ہے وہ یہ کہنا چاہتا ہو کہ چاہے امام مالک قبر سے اٹھ کر آ جائیں، لیکن جوش کی کیفیت میں سبقت لسانی سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک زبان پر آ گیا ہو۔ پس ایسا شخص اگر اس سے پہلے خیر میں معروف ہو تو نہ تو اس کی تکفیر کی جائے گی اور نہ کوئی سزا دی جائے گی۔''

سیوطی نے مزید لکھا ہے کہ اگر کسی ایسے شخص نے جو عام طور پر تقویٰ اور صلاح میں معروف ہو، اشتعال کی کیفیت میں کوئی ناروا کلمہ زبان سے کہہ دیا ہو تو اس کی معاشرتی حیثیت اور تقویٰ و صلاح کی رعایت سے اس سے درگزر کیا جائے گا۔ فرماتے ہیں:

سئلت ماذا يلزم الذى ذكر الانبياء مستدلا بهم فى هذا المقام؟ فاجبت بان هذا المستدل يعزر التعزير البليغ لان مقام الانبياء اجل من ان يضرب مثلا لآحاد الناس ولم اكن عرفت من هو القائل ذلك فبلغنى بعد ذلك انه الشيخ شمس الدين الحصانى امام الجامع الطولونى وشيخ القراء وهو رجل صالح فى اعتقاده فقلت مثل هذا الرجل تقال عثرته وتغفر زلته ولا يعزر لهفوة صدرت منه (الحاوی ۱/۲۳۳)

''مجھ سے پوچھا گیا کہ جو شخص ایسے موقع پر انبیا کا ذکر کر کے ان کی حالت کو دلیل بنائے، وہ کس سلوک کا مستحق ہے؟ میں نے جواب دیا کہ اس شخص کو نہایت سخت سزا دی جانی چاہیے، کیونکہ انبیا کا مقام اس سے بہت بلند ہے کہ ان کی مثال عام لوگوں پر منطبق کی جائے، لیکن مجھے معلوم نہیں تھا کہ یہ بات کہنے والا شخص کون ہے۔ بعد میں مجھے پتہ چلا کہ یہ بات شیخ شمس الدین

الحصانی نے کہی ہے جو جامع طولونی کے امام اور قرا کے شیخ ہیں اور صالح العقیدہ آدمی ہیں، چنانچہ میں نے کہا کہ ایسے آدمی کی لغزش سے درگزر کرنا چاہیے اور اس کی غلطی معاف کر دینی چاہیے اور ایسی کوئی ناروا بات صادر ہو جانے کی وجہ سے اسے سزا نہیں دینی چاہیے۔''

سیوطی نے اسی بحث میں فقہا کے حوالے سے یہ بھی واضح کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی ایسی بات کہہ دے جسے وہ اپنی دانست میں توہین وتنقیص نہ سمجھتا ہو تو بھی اسے قتل کرنے کے بجائے کوئی اور تعزیری سزا دے کر توبہ اور رجوع کا موقع دیا جائے گا:

ان یقول قائل لو سبنی نبی او ملك لسببته فالجواب فیها کما قال ابن رشد وابن الحاج انه یعزر علی ذلك التعزیر البلیغ بالضرب والحبس .... والانبیاء معصومون فلا یسبون الا من امر الشرع بسبه ومن سب بالشرع لم یجز له ان یسب سابه فالمسالة مستحیلة من اصلها فالجواب ردع هذا الرجل وزجره وهجره فی الله وعلیه التوبة والانابة والاقلاع (الحاوی ۱/۲۴۳)

''اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اگر کوئی نبی یا فرشتہ بھی مجھے برا بھلا کہے گا تو میں اسے جواب میں برا بھلا کہوں گا تو اس کا حکم، جیسا کہ ابن رشد اور ابن الحاج نے بیان کیا ہے، یہ ہے کہ اسے سخت جسمانی سزا دی جائے اور قید کر دیا جائے۔..... انبیا تو معصوم ہوتے ہیں اور صرف اسی کو برا بھلا کہتے ہیں جسے برا بھلا کہنے کی شریعت نے اجازت دی ہو اور جس شخص کو شریعت کی ہدایت پر برا بھلا کہا جائے، اسے اس کی اجازت نہیں کہ وہ بھی جواب میں، کہنے والے کو برا بھلا کہے۔ اس لیے اس صورت کا وقوع ہی سرے سے ناممکن ہے۔ اس شخص کو سخت ڈانٹ ڈپٹ اور زجر کرنا چاہیے اور اللہ کی خاطر اس سے قطع تعلق کر لینا چاہیے، جبکہ خود اس شخص پر لازم ہے کہ وہ توبہ اور رجوع کرے اور آئندہ یہ بات کہنے سے باز رہے۔''

فقہا نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ سب وشتم کے جرم کے مختلف درجات ہو سکتے ہیں اور ہر درجے کی سنگینی کے لحاظ سے اس کی سزا میں بھی تفاوت ہوگا۔ تقی الدین سبکی لکھتے ہیں:

لا شك ان درجات الشتم والسب والقذف متفاوتة ودرجات من يصدر منه ذلك فى السهو وسبق اللسان والغلط الناشئ عن حدة فى بعض الاوقات من متحفظ فى غالبها والتعمد الناشئ عن خبث باطن والجراة والقحة وقصد الاذى متفاوتة وليس من اللازم اذا حصل اختلاف من العلماء فى ادنى الدرجات او اوسطها ان يحصل فى اعلاها ..... ولا شك ان النوع الواحد قد تختلف احكام افراده باختلاف مراتبها فالفقيه الحاذق يعطى كل فرد حقه من النظر اذا لم يكن ضابط من الشارع يسوى بين افراد ذلك النوع ..... انه يختلف باختلاف مراتب تلك الآحاد لاختلافها فجاز ان يكون لكل منها حكم يخصه ففى بعضها يقوى القتل وفى بعضها لا يقوى وفى بعضها يحتمل اجراء الخلاف وفى بعضها لا يحتمل

(السیف المسلول، ۳۹۰،۳۹۲)

’’اس میں کوئی شک نہیں کہ سب وشتم اور الزام تراشی کے درجات مختلف ہیں اور جس شخص سے بلا ارادہ یا سبقت لسانی کی وجہ سے یا کسی وقت غصے کی کیفیت میں غلطی سے یہ چیز سرزد ہو جائے جبکہ عام طور پر وہ ایک محتاط شخص ہو، اس میں اور اس فعل میں جو خبث باطن کی وجہ سے عمداً، جسارت اور کمینگی کے ساتھ اور اذیت پہنچانے کے قصد سے کیا جائے، کئی درجات کا تفاوت ہے۔ اگر سب وشتم کے ادنیٰ یا درمیانے درجات کے بارے میں علما کا اختلاف ہو تو یہ لازم نہیں کہ وہ اختلاف سنگین ترین صورتوں کے بارے میں بھی اثر انداز ہو۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ایک ہی نوعیت رکھنے والے عمل کی مختلف صورتوں کے احکام درجے کے فرق کی وجہ سے مختلف ہو جاتے ہیں، چنانچہ جہاں شارع کی طرف سے کوئی ایسا ضابطہ موجود نہ ہو جو اس نوع کے تمام افراد کو یکساں قرار دیتا ہو تو ایسی صورت میں ایک ماہر فقیہ ہر صورت پر الگ الگ غور کرتا ہے۔ سب وشتم کے درجات مختلف ہونے کی وجہ سے اس کا حکم بھی مختلف ہوگا اور یہ ممکن ہے کہ ان میں سے

ہر صورت کا اپنا مخصوص حکم ہو، چنانچہ بعض صورتوں میں قتل کی سزا دینا قوی ہوگا اور بعض میں نہیں۔ اسی طرح بعض صورتوں کے بارے میں علما کے اختلاف کا احتمال ہوگا جبکہ بعض میں نہیں۔''

اس نکتے کو صرف فقہاے احناف نہیں، بلکہ وہ فقہا بھی ملحوظ رکھتے ہیں جن کا نقطۂ نظر توہین رسالت پر سزاے موت کے لازم ہونے میں زیادہ سخت ہے۔ مثلاً ابن تیمیہ نے لکھا ہے:

قال ابن القاسم : واذا قال النصراني ديننا خير من دينكم انما دينكم دين الحمير ونحو هذا من القبيح او سمع المؤذن اشهد ان محمدا رسول الله فقال كذلك يعطيكم الله ففى هذا الادب الموجع والسجن الطويل (الصارم المسلول، ۹۹۸۔ السیف المسلول ۴۳۰)

''ابن القاسم نے کہا ہے کہ اگر نصرانی یہ کہے کہ ہمارا دین تمھارے دین سے بہتر ہے اور تمھارا دین تو گدھوں کا دین ہے یا اس جیسی کوئی قبیح بات کہے یا موذن کو 'اشہد ان محمدا رسول اللہ' کہتا سنے اور (طنز سے) کہے کہ ہاں، (کہتے رہو) اللہ تمھیں ایسے ہی دے دے گا تو اس صورت میں اسے الم ناک تعزیری سزا دی جائے اور طویل عرصے کے لیے قید کر دیا جائے۔''

سطور بالا میں ہم نے سیرت نبوی کے واقعات اور اہل علم کی تصریحات کی روشنی میں حکمت و مصلحت کے جن پہلوؤں کو اجاگر کیا ہے، امام ابن تیمیہ اور ان کے موافقین عام طور پر ایک سادہ توجیہ کر کے انھیں اس بحث سے غیر متعلق قرار دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ توہین و تنقیص کے مجرم کو سزا دینا چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حق تھا، اس لیے آپ کو اسے معاف کرنے کا اختیار بھی حاصل تھا، لیکن آپ کے بعد کوئی دوسرا شخص اس اختیار کو استعمال نہیں کر سکتا۔ ابن القیم لکھتے ہیں:

ذلك ان الحق له فله ان يستوفيه وله ان يتركه وليس لامته ترك استيفاء حقه صلى الله عليه وسلم وايضا فان هذا كان فى اول الامر حيث كان مامورا بالعفو والصفح وايضا فانه كان يعفو عن

حقه لمصلحة التاليف و جمع الكلمة ولئلا ينفر الناس عنه ولئلا يتحدثوا انه يقتل اصحابه و كل هذا يختص بحياته صلى الله عليه و سلم (زادالمعاد ۶۱/۵)

''اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ حق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا تھا، چنانچہ آپ کو اپنا حق لینے کا بھی اختیار تھا اور اسے چھوڑ دینے کا بھی، لیکن امت کے پاس آپ کے حق کو چھوڑ دینے کا اختیار نہیں ہے۔ مزید یہ کہ یہ طرز عمل آپ نے ابتدا میں اختیار کیا جب آپ کو عفو اور درگزر کرنے کی ہدایت کی گئی تھی۔ پھر یہ کہ آپ کئی مصلحتوں کے پیش نظر اپنا حق چھوڑ دیتے تھے، مثلاً یہ کہ لوگوں کے دلوں کو اپنی طرف مائل کیا جائے، مسلمانوں کی اجتماعیت قائم رہے، لوگ آپ سے متنفر نہ ہو جائیں اور یہ باتیں نہ کرنے لگیں کہ محمد اپنے ساتھیوں کو قتل کر دیتے ہیں۔ یہ تمام مصلحتیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے ساتھ خاص تھیں۔''

امام صاحب کے اس ارشاد کے پہلے نکتے سے یقیناً اختلاف نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ اپنے شخصی حق کے طور پر توہین وتنقیص کے مجرم کو معاف کرنے کا اختیار نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو ہونا چاہیے۔ تاہم قرآن مجید نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے شدید ترین مخالفین کی طرف سے سب وشتم اور ایذا دہی کے جرم سے درگزر اور اعراض کی ہدایت صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں بلکہ دینی حکمت اور مصلحت کے تناظر میں مسلمانوں کی پوری جماعت کو دی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيراً وَإِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (آل عمران ۱۸۶)

''اور تمھیں لازماً ان لوگوں کی طرف سے جنھیں تم سے پہلے کتاب دی گئی اور مشرکین کی طرف سے بہت سی اذیت کی باتیں سننی پڑیں گی اور اگر تم صبر سے کام لو اور تقویٰ پر قائم رہو تو بے شک یہی طریقہ ہے جس پر پختہ ارادے کے ساتھ کاربند رہنا چاہیے۔''

جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں:

كان المشركون واليهود من اهل المدينة يوذون رسول الله

صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ اذی شدیدا فامر اللہ نبیہ والمسلمین بالصبر علی ذلك والعفو عنهم وفیهم انزل : وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِيْنَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ ..... (الصارم المسلول، ۱۶۵)

''مشرکین اور یہود مدینہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کو سخت اذیت پہنچاتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی اور مسلمانوں کو اس پر صبر کرنے اور ان سے درگزر کرنے کی ہدایت کی۔ انھی کے بارے میں قرآن کی یہ آیت نازل ہوئی کہ: وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِيْنَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ۔

اس سے واضح ہے کہ قرآن اس مسئلے کو محدود قانونی معنوں میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے شخصی حق کے طور پر نہیں بلکہ پوری مسلمان امت کے حق کے طور پر دیکھتا ہے اور دین کے مجموعی مصالح کے تناظر میں انھیں مخصوص حالات میں ایسے مجرموں سے اعراض کرنے کی ہدایت دے رہا ہے۔

جہاں تک شریعت کی مقرر کردہ لازمی سزاؤں کا تعلق ہے تو ان کے بارے میں قرآن مجید کی ہدایات کی روشنی میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات بالکل دوٹوک انداز میں صحابہ کے سامنے واضح فرمائی تھی کہ مجرم کے لیے سزا کا فیصلہ ہو جانا تو کیا، عدالت کے سامنے مقدمہ پیش ہو جانے کے بعد بھی اس کے لیے معافی کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی اور قاضی اس بات کا پابند ہے کہ جرم ثابت ہو جانے کی صورت میں مجرم پر ہر حال میں 'حد' نافذ کرے۔ یہی وجہ ہے کہ جب اسامہ بن زید نے فاطمہ مخزومیہ کے لیے چوری پر ہاتھ کاٹنے کی سزا کا فیصلہ ہونے کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس کی سفارش کی تو آپ کا چہرہ غصے سے سرخ ہو گیا اور آپ نے فرمایا کہ 'اتشفع فی حد من حدود اللہ؟' (بخاری، ۳۲۱۶) یعنی کیا تم اللہ کی حدود میں سے ایک حد کے بارے میں سفارش لے کر آئے ہو؟ اسی طرح جب ایک چور کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا گیا اور آپ کو بتایا گیا کہ اس نے چوری کی ہے تو آپ کا چہرہ مبارک اس طرح سیاہ ہو گیا جیسے اس پر راکھ پھینک دی گئی ہو۔ صحابہ نے پوچھا کہ یا رسول اللہ، آپ کو کیا ہوا؟ آپ نے فرمایا:

وما يمنعني وانتم اعوان الشيطان على صاحبكم والله عزوجل عفو يحب العفو ولا ينبغي لوالي امر ان يوتي بحد الا اقامه (مسند احمد، ۳۷۸۰)

''میں اس پر سزا نافذ کرنے سے کیسے رک سکتا ہوں جبکہ تم خود اپنے بھائی کے خلاف شیطان کی مدد کرنے والے ہو؟ اللہ تعالیٰ معاف کرنے والے ہیں اور معاف کرنے کو پسند کرتے ہیں۔ (تمھیں چاہیے تھا کہ اس کو میرے سامنے پیش نہ کرتے کیونکہ) حکمران کے سامنے جب سزا سے متعلق کوئی معاملہ پیش ہو جائے تو اس کے لیے سزا کو نافذ کرنا ہی مناسب ہے۔''

اس کے برعکس کتب سیرت میں توہین رسالت کے مجرموں کے جو واقعات مذکور ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سب وشتم کے بعض مجرموں، مثلاً عبداللہ بن ابی سرح اور ابن خطل کی ایک لونڈی وغیرہ کے لیے سزا کا فیصلہ اور اعلان کر دینے کے باوجود بعد میں انھیں معاف کر دیا۔ یہ بات بذات خود اس کی دلیل ہے کہ نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس سزا کو کوئی شرعی حد سمجھتے تھے اور نہ صحابہ کرام کے ذہنوں میں ایسا کوئی تصور تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے شخصی حق کے طور پر ایسے مجرموں کا مواخذہ کرتے ہی نہیں تھے۔ آپ نے اس ضمن میں جو اقدامات کیے، ان کی نوعیت ایک 'شخصی حق' کے طور پر دائر کیے جانے والے مقدمے کی نہیں، بلکہ اللہ کے ایک پیغمبر کی توہین کے جرم پر سزا دینے کی تھی۔ اس لحاظ سے اس سزا کا نفاذ 'حق اللہ' کے طور پر کیا گیا تھا نہ کہ حق العبد کے طور پر۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر دوسری دینی مصلحتوں اور حکمتوں کے تناظر میں ایسے مجرموں کے لیے معافی کو قبول کیا ہے تو اس کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں بنتا کہ یہ 'حد' کا نہیں بلکہ ایک تعزیری سزا کے نفاذ کا معاملہ تھا، اس لیے اسے آپ کا شخصی حق تصور کرتے ہوئے آپ کی ذات کے ساتھ مخصوص قرار دینے کے بجائے اس پر محمول کرنے کے بجائے یہ بات زیادہ قرین قیاس ہے کہ اسے 'حق اللہ' کے تحت دی جانے والی ایک تعزیری سمجھتے ہوئے معافی کے حق کو بعد کے مسلمان حکمرانوں کے لیے بھی عام تسلیم کیا جائے۔

امام تقی الدین سبکی نے اس بات کو یوں واضح کیا ہے کہ:

ولا نقول ان انتقامه وتركه في الحالتين لان الحق له فله ان يعفو

ولـه ان يترك، صحيح ان له ذلك ولكنا علمنا انه لم ينتقم لنفسه قط فعلمنا انه انما راعى حق الله فى الحالتين وانه حيث انتقم انتقم لله وقتل ابن خطل والقينتين ومقيس بن صبابة وحيث نزل نزل لله فى ابن ابى سرح وذى الخويصرة وجماعة كثيرة (السیف المسلول،۱۹۹)

''ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ آپ کا مجرم سے انتقام لینا یا نہ لینا اس وجہ سے تھا کہ یہ آپ کا حق تھا اور آپ کو اختیار تھا کہ مجرم کو معاف کر کے اسے چھوڑ دیں۔ یہ بات درست ہے کہ آپ کو یہ اختیار حاصل تھا، لیکن ہمیں معلوم ہے کہ آپ نے کبھی اپنی ذات کے لیے تو انتقام لیا ہی نہیں۔ اس سے پتہ چلا کہ آپ نے مجرم کو سزا دینے یا نہ دینے کا فیصلہ حق اللہ ہی کی رعایت سے کیا اور ابن خطل، اس کی دو لونڈیوں اور مقیس بن صبابہ سے اللہ ہی کے لیے انتقام لیتے ہوئے انھیں قتل کروا دیا جبکہ ابن ابی سرح، ذو الخویصرہ اور بہت سے دوسرے لوگوں کو معاف کیا تو بھی اللہ ہی کے حق کی حیثیت سے معاف کیا۔''

ہمارے نزدیک امام سبکی کی یہ بات بالکل درست ہے، البتہ انھوں معافی کے اس حق کو صرف اس صورت تک محدود رکھا جب کوئی غیر مسلم توہین رسالت کے ارتکاب کے بعد اسلام قبول کر لے۔ اگر مجرم اسلام قبول نہ کرے تو وہ اس پر سزاے موت کے نفاذ کو لازم قرار دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اسلام قبول نہ کرنے والے مجرم کو معاف کرنے کا اختیار نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے، کیونکہ جن مصلحتوں کی بنا پر ایسے مجرم کو معاف کیا جا سکتا ہے، ان پر آپ کے بعد آنے والے مسلم حکمران مطلع نہیں ہو سکتے۔ (السیف المسلول، ۱۹۹) ہم سمجھتے ہیں کہ اس نکتے کو محض غیر مسلم کے اسلام قبول کر لینے تک محدود رکھنا درست نہیں اور اس کا اطلاق اس صورت میں بھی یقیناً ہونا چاہیے جب سب وشتم کا مرتکب اسلام تو قبول نہ کرے، لیکن اپنے جرم پر ندامت محسوس کرے اور توبہ کرتے ہوئے آئندہ اس سے باز رہنے کی یقین دہانی کرائے۔ امام سبکی کا یہ کہنا کہ بعد کے مسلم حکمران ان مصلحتوں سے واقف نہیں ہو سکتے جن کے پیش نظر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نوعیت کے مجرموں کو معاف کیا، بدیہی طور پر ایک کمزور بات ہے۔ ہم مختلف مثالوں کی مدد سے

واضح کر چکے ہیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے مجرموں کے ساتھ عفو اور درگزر کا معاملہ کرتے ہوئے حسب ذیل مصلحتوں کو ملحوظ رکھا:

۱۔ مجرم کو پہلے مرحلے پر توبہ و اصلاح کا موقع دینا چاہیے۔

۲۔ اگر کسی غیر تربیت یافتہ، اجڈ اور بدمزاج آدمی کو دینی آداب سیکھنے کا موقع نہ ملا ہو تو اس کی رعایت کرنی چاہیے۔

۳۔ اگر مجرم کا رویہ اصلاً معاندانہ نہ ہو اور اس نے کسی دوسری وجہ سے اشتعال میں آ کر جرم کا ارتکاب کیا ہو تو اس کی بھی رعایت کی جانی چاہیے۔

۴۔ اس توقع پر مجرم کی تالیف قلب کرنی چاہیے کہ اسے اپنے رویے کی پستی کا احساس ہوگا اور حسن سلوک سے متاثر ہو کر وہ اسلام کی طرف مائل ہو جائے گا۔

۵۔ اگر کسی مخصوص ماحول میں مجرم کو سزا دینے سے دنیا کی نظر میں اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں منفی تاثر پیدا ہونے کا اندیشہ ہو اور یہ چیز لوگوں کے اسلام کی طرف مائل ہونے میں رکاوٹ بن سکتی ہو تو مصلحتاً مجرم سے صرف نظر کرنا چاہیے۔

۶۔ اگر مجرم ایسی معاشرتی اور سیاسی حیثیت کا حامل ہو کہ اس کو سزا دینے سے مسلمانوں میں تفریق و انتشار پیدا ہونے کا امکان ہو تو اجتماعی مصلحت کی رعایت سے اس سے درگزر کرنا چاہیے۔

۷۔ مجرم کے اعزہ و اقربا اور متعلقین سے دین و ایمان کی بنیاد پر کوئی تقاضا کرتے ہوئے ان کے رشتہ و قرابت اور مجرم کے ساتھ ان کی ذہنی و نفسیاتی وابستگی کو بھی پوری طرح ملحوظ رکھنا چاہیے۔

اب یہ تمام مصلحتیں جن کے پیش نظر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف مقدمات میں معافی کا فیصلہ کیا، بالکل معقول اور قابل فہم ہیں اور ان کے بارے میں سبکی جیسے بلند پایہ فقیہ کا یہ کہنا کہ بعد کے حکمران ان مصالح پر مطلع نہیں ہو سکتے، ایک بے حد عجیب بات ہے۔ اس سے بھی زیادہ عجیب بات امام ابن القیم نے ارشاد فرمائی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جن مصالح کی بنیاد پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے توہین اور سب و شتم کے مجرموں کے لیے معافی کا فیصلہ کیا، وہ مصالح آپ ہی کے عہد کے

ساتھ خاص تھے اور آپ کے بعد ان کا لحاظ رکھنے کی سرے سے کوئی ضرورت ہی نہیں۔ اس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نہ تو لوگوں کی تالیف قلب کر کے انھیں اسلام کے قریب لانے کی ضرورت ہے، نہ اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں منفی تاثرات کو روکنے کا کوئی فائدہ ہے اور نہ مسلمانوں میں داخلی طور پر تفریق اور انتشار کو روکنے کی کوئی اہمیت باقی رہی ہے۔ ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ یہ کتنی بے معنی بات ہے۔

درست بات یہ ہے کہ جن مصلحتوں کے تحت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے توہین رسالت کے بعض مجرموں کو سزا دینے سے گریز کیا، نہ صرف وہ مصلحتیں ابدی ہیں بلکہ ان سے واقف ہونا بھی انسانی عقل وبصیرت کے لیے بالکل ممکن ہے۔ یہ تمام مصلحتیں ایسی ہیں جن کا لحاظ رکھنا آج بھی اسلام اور امت مسلمہ کی ضرورت ہے، بلکہ قیامت تک رہے گا اور مختلف عملی حالات کے لحاظ سے ان میں سے ہر مصلحت کی رعایت اسی طرح ضروری ہوگی جیسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حین حیات میں تھی، اس لیے کسی بھی زمانے میں ان میں سے کوئی بھی مصلحت پائی جائے اور خاص طور پر جب مجرم توبہ کا طریقہ اختیار کر لے تو مسلمان اہل حل وعقد کو اسے معاف کرنے کا اختیار اسی طرح حاصل ہوگا جیسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل تھا۔ امام عبد الوہاب شعرانی (۹۷۳ھ) نے اسی تناظر میں توہین کے مرتکب ایک شخص سے درگزر کرنے کا ایک واقعہ نقل کر کے بجا طور پر لکھا ہے کہ:

قال العلماء: وفيه دليل على ان من توجه عليه تعزير لحق الله تعالىٰ جاز للامام تركه (کشف الغمہ ۱۸۹/۲)

''علما نے کہا ہے کہ اس واقعے میں اس بات کی دلیل ہے کہ اگر کوئی شخص حق اللہ کے تحت کسی تعزیر کا مستحق ہو تو امام کے لیے اسے اس پر نافذ نہ کرنا جائز ہے۔''

سزا کے نفاذ کا اختیار

فقہ اسلامی کی رو سے معاشرتی جرائم کے ارتکاب پر مجرم کو سزا دینے کا اختیار افراد کو نہیں، بلکہ نظم اجتماعی یعنی ریاستی اداروں کو حاصل ہے۔ یہ بات فقہائے اسلام کے مابین متفق علیہ ہے۔ ابوبکر الجصاص لکھتے ہیں:

وقد علم من قرع سمعه هذا الخطاب من اهل العلم ان المخاطبين بذلك هم الائمة دون عامة الناس فكان تقديره فليقطع الائمة والحكام ايديهما وليجلدهما الائمة والحكام ... ثبت باتفاق الجميع ان المامورين باقامة هذه الحدود على الاحرار هم الائمة (احکام القرآن ۱۳۱/۵)

''اہل علم میں سے جو شخص بھی یہ حکم سنتا ہے، وہ جان لیتا ہے کہ اس حکم کے مخاطب عام لوگ نہیں بلکہ حکمران ہیں۔ گویا حکم یہ دیا گیا ہے کہ حکمران اور حکام چوری کرنے والے مرد اور عورت کے ہاتھ کاٹ دیں اور حکمران اور حکام زنا کرنے والوں کو کوڑے لگائیں۔ تمام اہل علم کے اتفاق سے یہ بات ثابت ہے کہ آزاد لوگوں پر حدود کے نفاذ پر حکمرانوں کو ہی مامور کیا گیا ہے۔''

فقہا کا یہ اتفاق عقل عام کے اس اصول پر مبنی ہے کہ اگر اس نوعیت کے معاملات میں ہر شخص کو از خود اقدام کرنے کا حق دے دیا جائے تو یہ چیز معاشرتی اور قانونی نظم کو درہم برہم کر دے گی اور اس کے نتیجے میں انصاف اور ظلم کے مابین عملاً کوئی فرق کرنا ہی سرے سے ممکن ہی نہیں رہے گا۔

جلیل القدر حنفی فقیہ کاسانی نے اس ضمن میں بعض اہم مصالح کو نمایاں کیا ہے جو اولوالامر کے بجائے عام لوگوں کو سزا کے نفاذ کا اختیار سونپنے سے فوت ہو سکتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ قاضی کو ریاستی مشینری کی پوری معاونت حاصل ہوتی ہے اور وہ مجرم کی طرف سے معارضے یا جوابی کارروائی کے خدشے سے بے نیاز ہو کر سزا نافذ کر سکتا ہے، جبکہ کسی عام فرد کو دوسرے فرد پر یہ اختیار حاصل نہیں ہوتا اور اس کا امکان ہوتا ہے کہ وہ سزا کے نفاذ کی مزاحمت کرے گا یا انتقاماً اپنے مخالف کی جان و مال کو نقصان پہنچانے کی کوشش کرے گا۔ مزید برآں قاضی کے حق میں مجرم کے لیے رعایت، جانب داری اور مداہنت کے دواعی عموماً نہیں پائے جاتے جس کی وجہ سے وہ انصاف اور قانون کے تقاضوں کے مطابق سزا کو نافذ کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، جبکہ کسی مقدمے کے فریق کے بارے میں یہ صرف یہ کہ اس کا امکان بلکہ ظن غالب ہے کہ وہ عدل وانصاف کے مطابق فیصلہ کرنے کے بجائے جانب داری کا مرتکب ہوگا۔ (بدائع الصنائع ۷/۵۷، ۵۸) پھر یہ کہ قانون وشریعت کی رو سے کسی مجرم کو سزا دینے کے لیے گواہوں کی گواہی سننے، ان کے سچ اور جھوٹ کو پرکھنے، جھوٹی گواہی دینے کی صورت میں گواہوں کو سزا دینے اور اس طرح کے جو دیگر معاملات درپیش ہوتے ہیں، ان کی ذمہ داری سے بدیہی طور پر ایک با اختیار عدالت ہی عہدہ برآ ہو سکتی ہے۔

خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض مواقع پر اس حکمت کو واضح فرمایا:

مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ جب زنا کا جرم ثابت کرنے کے لیے چار گواہ پیش کرنے کا قانون نازل ہوا تو سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں تو اگر اپنی بیوی کے ساتھ کسی شخص کو دیکھوں گا تو سیدھی تلوار کے ساتھ وار کر کے اس کا کام تمام کر دوں گا۔ یہ تبصرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا تو آپ نے فرمایا:

> تعجبون من غيرة سعد والله لانا اغير منه والله اغير منه ومن اجل غيـرة الـله حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا احد احب اليه العذر من الله (بخاری، ۶۹۸۰)

''تم سعد کی غیرت پر تعجب کرتے ہو! بخدا، میں سعد سے زیادہ غیرت مند ہوں اور اللہ مجھ

سے بھی زیادہ غیرت مند ہے۔ اس نے غیرت ہی کی وجہ سے بے حیائی کے کھلے اور چھپے کاموں کو حرام کیا ہے، لیکن بات یہ ہے کہ اللہ سے بڑھ کسی کو یہ بات پسند نہیں کہ مجرم کو صفائی پیش کرنے کا موقع دیا جائے۔''

امام قرطبی نے بعض اہل علم سے اس روایت کا مفہوم ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

انما قال النبی صلی الله علیه وسلم لا احد احب الیه العذر من الله عقب قوله لا احد اغیر من الله منبها لسعد بن عبادة علی ان الصواب خلاف ما ذهب الیه ورادعا له عن الاقدام علی قتل من یجده مع امراته فکانه قال اذا کان الله مع کونه اشد غیرة منك یحب الاعذار ولا یواخذ الا بعد الحجة فکیف تقدم انت علی القتل فی تلك الحالة (فتح الباری ۱۳/۴۰۰)

''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمانے کے بعد کہ اللہ سے زیادہ غیرت مند کوئی نہیں، یہ بات فرمائی کہ مجرم کو صفائی پیش کرنے کا موقع دینا بھی اللہ سے بڑھ کر کسی کو پسند نہیں۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ سعد کو تنبیہ کی جائے کہ وہ جو کچھ کہہ رہے ہیں، وہ درست نہیں اور انھیں اس شخص کو قتل کرنے سے روکا جائے جسے وہ اپنی بیوی کے پاس موجود پائیں۔ گویا آپ نے یہ فرمایا کہ جب اللہ تعالیٰ تم سے زیادہ غیرت مند ہونے کے باوجود مجرم کو دفاع کا موقع دینا پسند کرتے ہیں اور حجت قائم کیے بغیر مواخذہ نہیں کرتے تو تم اس حالت میں کیونکر قتل کا اقدام کر سکتے ہو؟''

امام ابن عبدالبراس کی شرح میں فرماتے ہیں:

فی هذا الحدیث النهی عن قتل من هذه حاله تعظیما للدم وخوفا من التطرق الی اراقة دماء المسلمین بغیر ما امرنا الله به من البینات او الاقرار الذی یقام علیه وسد باب الافتیات علی السلطان فی الحدود التی جعلت فی الشریعة الیه وامر فیها باقامة الحق علی الوجوه التی ورد التوقیف به ..... والمعنی الموجود فی هذا الحدیث مجتمع علیه قد نطق به الکتاب المحکم وقد وردت به

السنة الثابتة و اجتمعت علیه الامة (التمہید ۲۱/۲۵۳،۲۵۵)

''اس حدیث میں ایسی حالت میں قتل کرنے کی ممانعت کی گئی ہے تاکہ انسانی جان کی حرمت کو نمایاں کیا جائے اور اللہ تعالیٰ نے گواہوں یا مجرم کے اقرار کی بنیاد پر سزا نافذ کرنے کا جو طریقہ مقرر کیا ہے، اس سے ہٹ کر مسلمانوں کا خون بہانے کا راستہ نہ کھل جائے۔ اس سے حکمران کے دائرہ اختیار میں مداخلت کا سد باب بھی مقصود ہے، کیونکہ شریعت میں سزائیں نافذ کرنے کا اختیار حکمران ہی کے سپرد کیا گیا ہے اور اسے ان ہدایات کے مطابق سزا نافذ کرنے کا حکم دیا گیا ہے جو شریعت میں بیان کیے گئے ہیں۔ ... اس حدیث میں جو بات کہی گئی ہے، وہ متفق علیہ ہے۔ یہ بات قرآن نے بھی بیان کی ہے، سنت ثابتہ سے بھی ثابت ہے اور امت کا بھی اس پر اجماع ہے۔''

ایک دوسری روایت میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سعد بن عبادہ کے اس موقف کو ایک حد تک تسلیم کرتے ہوئے یہ فرمایا کہ

کفی بالسیف شاهدا ثم قال لا لا، انی اخاف ان یتتابع فیها السکران و الغیران (ابوداود، ۴۴۱۷)

''تلوار کی گواہی کافی ہے۔ لیکن پھر ساتھ ہی فرمایا کہ نہیں نہیں۔ مجھے ڈر ہے کہ نشے کی کیفیت میں یا غیرت کے جذبے سے مغلوب ہو کر دوسرے لوگ بھی اس راستے پر چل نکلیں گے۔''

بلکہ حسن بصری کی مرسل روایت میں ہے کہ آپ نے 'کفی بالسیف شا' ہی کہا تھا یعنی 'شاهدا' کا لفظ بھی زبان سے پورا ادا نہیں کیا تھا کہ فوراً آپ کا ذہن اس کے نتائج کی طرف متوجہ ہوا اور آپ نے فرمایا کہ: اذا یتتابع فیه السکران و الغیران (مصنف عبدالرزاق، ۱۷۹۱۸)، یعنی اس صورت میں تو دوسرے لوگ بھی نشے کی کیفیت میں یا غیرت سے مغلوب ہو کر اس راستے پر چل نکلیں گے۔ ایک دوسری روایت کے مطابق آپ نے فرمایا: یابی الله الا بالبینة (مصنف عبدالرزاق، ۱۷۹۱۷)، یعنی اللہ گواہوں کے بغیر کسی کو سزا دینے کا اختیار قبول نہیں کرتا۔

اسی بنا پر جمہور فقہا کا موقف یہ ہے کہ اگر آدمی کسی شخص کو اپنی بیوی کے ساتھ دیکھ کر اسے قتل کر دے جبکہ اس کے پاس چار گواہ نہ ہوں تو اسے قصاص میں قتل کیا جائے گا۔ ہانی بن حزام بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کے ساتھ کسی آدمی کو دیکھا تو دونوں کو قتل کر دیا۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اس پر متعلقہ عامل کو دو الگ الگ خط لکھے اور ظاہری طور پر اسے یہ حکم دیا کہ وہ قاتل سے قصاص لے جبکہ خفیہ طور پر اسے ہدایت کی کہ وہ مقتول کے ورثا کو دیت پر آمادہ کرنے کی کوشش کرے۔ (مصنف ابن ابی شیبہ، ۲۷۸۸۵) ان کی ہدایت سے واضح ہے کہ قاتل کے دعوے میں وزن محسوس ہو رہا ہو تو بھی نظم وضبط کو برقرار رکھنے کے لیے قانون اور عدالت کی طرف سے قصاص ہی کا طریقہ اختیار کرنا چاہیے تاکہ لوگوں کی حوصلہ افزائی نہ ہو۔

سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے عہد میں شام میں ایک شخص نے اپنی بیوی کے ساتھ کسی آدمی کو دیکھا تو دونوں کو قتل کر دیا۔ معاویہ رضی اللہ عنہ کو اس کے متعلق فیصلہ کرنے میں الجھن محسوس ہوئی تو انھوں نے ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو پیغام بھیجا کہ وہ اس کے بارے میں سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے دریافت کریں۔ سیدنا علی نے فرمایا کہ اگر شوہر چار گواہ پیش نہ کر سکے تو اسے قصاص کے لیے مقتول کے اولیا کے حوالے کر دیا جائے۔ (موطا امام مالک، ۱۴۱۶۔ مصنف عبد الرزاق، ۱۷۹۱۵۔ ابن ابی شیبہ، ۲۷۸۷۹) امام شافعی فرماتے ہیں کہ ہمارے علم میں سیدنا علی کے اس فتوے سے مختلف کوئی رائے نہیں آئی اور ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ (فتح الباری ۱۲/ ۱۷۴)

ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ مکہ میں جب مسلمانوں کا اقتدار اور حکومت قائم نہیں ہوا تھا تو قبائلی رواج کے مطابق ہر شخص کو اپنا بدلہ خود لینے کی اجازت تھی، لیکن ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں جب مسلمانوں کی باقاعدہ حکومت قائم ہو گئی تو از خود ایسا کوئی اقدام کرنے سے انھیں روک دیا گیا۔ فرماتے ہیں:

ومن انتصر لنفسه دون السلطان فهو عاص مسرف قد عمل بحمية الجاهلية ولم يرض بحكم الله (السنن الکبریٰ، ۱۵۸۵۹)

''جو شخص حکمران کے پاس جائے بغیر اپنا انتقام خود ہی لے، وہ گناہ گار اور حد سے تجاوز کرنے والا ہے۔ اس نے جاہلیت کی حمیت پر عمل کیا ہے، لیکن اللہ کے فیصلے پر راضی نہیں ہوا۔''

ابن شہاب زہری سے پوچھا گیا کہ اگر آدمی کو اپنے بھائی کے قاتل پر قدرت حاصل ہو جائے اور اسے خوف ہو کہ حکمران تک پہنچنے سے پہلے وہ اس کے ہاتھ سے نکل جائے گا تو کیا اسے خود ہی قتل کر دینے سے وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں گناہ گار شمار ہوگا؟ ابن شہاب نے جواب میں کہا کہ:

مضت السنة ان لا یغتصب فی قتل النفوس دون الامام (بیہقی، السنن الکبریٰ ۱۵۸۵۸)

''یہ سنت چلی آ رہی ہے کہ امام کے علاوہ کوئی شخص ازخود کسی کی جان لینے کا اقدام نہ کرے۔''

اس ضمن میں فقہاے احناف کا موقف بطور خاص قابل توجہ ہے۔ روایات سے ثابت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے غلاموں اور لونڈیوں کے مالکوں کو یہ اختیار دیا کہ اگر ان کا کوئی مملوک بدکاری کا ارتکاب کرے تو وہ اس پر کوڑوں کی سزا نافذ کر سکتے ہیں۔ (بخاری، ۶۳۳۳۔ مسلم، ۳۲۱۶) اسی طرح سیدہ فاطمہ، انس بن مالک، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن مسعود، ابو برزہ اسلمی اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے بارے میں روایات بیان ہوا ہے کہ وہ اپنے مملوکوں پر حد جاری کیا کرتے تھے۔ (بیہقی، السنن الکبریٰ، ۱۶۸۸۴ تا ۱۶۸۹۰) ام المومنین عائشہ کے بارے میں روایت ہے کہ ایک موقع پر انھوں نے چوری کی پاداش میں اپنے بھتیجے عبداللہ بن ابی بکر کے گھر والوں کے ایک خاندان کے غلام کا ہاتھ کاٹ دیا۔ (موطا امام مالک، ۱۳۱۳) تاہم امام ابوحنیفہ ؒ نے یہ فتویٰ دیا کہ کوئی مالک ازخود اپنے غلام یا لونڈی پر سزا نافذ نہیں کر سکتا۔

ہماری رائے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے مذکورہ آثار اور امام ابوحنیفہ کے زیر بحث فتوے میں کوئی تعارض نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سزاؤں کے نفاذ کا اختیار اصلاً تو اولوالامر ہی کو ہے، تاہم انھیں یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ اپنا یہ اختیار کسی عملی مصلحت کے تحت محدود اور جزوی دائرے میں کسی دوسرے آدمی کو بھی سونپ دیں۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مالکوں کو اپنے

مملوکوں پر حاصل اختیار کو سزا کے نفاذ کے لیے کافی سمجھتے ہوئے اور اپنی عدالت میں مقدمات کے ہجوم سے بچنے کے لیے اگر یہ اختیار انھیں سونپا ہو تو یہ قرین قیاس بات ہے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ کوئی مستقل اور مطلوب شرعی حکم نہیں، بلکہ ایک انتظامی نوعیت کا فیصلہ تھا جس میں حالات و مصالح کے لحاظ سے تبدیلی بھی ممکن تھی، کیونکہ انتظامی ہدایات جن مصلحتوں کے پیش نظر دی جاتی ہیں، وہ ہمیشہ یکساں نہیں رہتیں۔ چنانچہ اگر مالکوں کو یہ اختیار دینے کے نتیجے میں کوئی خرابی سامنے آئی ہو یا مملوکوں پر تعدی اور زیادتی کے واقعات رونما ہوئے ہوں یا دیگر قانونی پیچیدگیاں پیدا ہوگئی ہوں تو اس اختیار کو ان سے واپس لے لینا بھی شرعی اصولوں اور مصالح کا عین تقاضا ہے۔ امام ابوحنیفہ نے غالباً اسی پہلو کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ رائے قائم کی کہ مملوکوں پر حد نافذ کرنے کا اختیار مالکوں کو نہیں دیا جانا چاہیے اور اپنے محل میں ان کی یہ رائے بالکل درست ہے۔

دور حاضر کے جلیل القدر محدث اور حنفی عالم شیخ الحدیث مولانا محمد سرفراز خان صفدر رحمہ اللہ نے اس باب میں شرعی وفقہی زاویہ نگاہ کو بہت خوبی سے واضح کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

''حدود وتعزیرات کے جتنے بھی احکام ہیں، یہ افراد کے لیے نہیں ہیں۔ قرآن پاک میں آتا ہے: السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما (المائدۃ ۳۸/۶) چور مرد اور چور عورت، پس تم ہاتھ کاٹ دوان کے۔ عام آدمی میں کسی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ چور کو پکڑ کر اس کے ہاتھ کاٹ دے۔ غیر شادی شدہ مرد وعورت زنا کریں تو ان کو کوڑے مارنے کا حکم قرآن میں مذکور ہے، مگر حکومت کے بغیر کسی کو حق نہیں ہے کہ وہ کوڑے مارے۔ یہ حکومت کا کام ہے۔ اسی طرح یہود ونصاریٰ اور دیگر کافروں سے لڑنا انفرادی کام نہیں ہے۔ یہ اجتماعی طور پر حکومت کا کام ہے، گویا کہ مسلمانوں کے پاس اتنا اقتدار ہونا چاہیے کہ جس اقتدار کے ذریعے کافروں کی سرکوبی کریں۔ اگر ہم ایسا کریں گے تو گنہگار ہوں گے۔ اس لیے غلط فہمی کا شکار نہ ہونا۔ یہ حکومت کا کام ہے، تمہیں زبان سے سمجھانے کا حق ہے۔''

(ذخیرۃ الجنان ۱/۲۳۴، و۸/۷۷)

''اگر تمھیں اللہ تعالیٰ نے ہاتھ سے روکنے کی طاقت عطا فرمائی ہے، تمہارے پاس کوئی منصب

ہے تو روکو، کیونکہ ہاتھ سے تو حکمران ہی روک سکتے ہیں، عام آدمی تو ہاتھ سے نہیں روک سکتا۔ اگر طاقت ہے تو ہاتھ سے روکے اور اگر ہاتھ سے روکنے کی طاقت نہ ہو تو زبان سے روکے، مگر آج کا ماحول ایسا ہے کہ زبان سے روکنا اور بتانا کہ یہ برائی ہے، بڑا مشکل ہے۔ فقہاے کرامؒ نے یہ مسئلہ لکھا ہے اور بجا لکھا ہے کہ جس مقام پر حق بیان کرنے کے بدلے شر اور فتنے کا شدید خطرہ ہو، وہاں پر خاموشی بہتر ہے۔'' (ذخیرۃ الجنان ۴/۲۹۳)

اس اصول کے مطابق توہین رسالت کی سزا کے نفاذ پر بھی وہ تمام قیود وشرائط لاگو ہوتے ہیں جن کا اطلاق دوسری شرعی سزاؤں پر ہوتا ہے اور جنھیں اسلام کے ضابطہ حدود وتعزیرات کا حصہ سمجھا جاتا ہے، چنانچہ کوئی شخص یا گروہ اپنی انفرادی حیثیت میں توہین رسالت کے مجرم کے لیے سزا کا اعلان کرنے یا اسے سزا دینے کا مجاز نہیں اور دوسرے تمام جرائم کی طرح یہاں بھی جرم کے اثبات اور مجرم کو سزا دینے کے لیے باقاعدہ عدالتی کارروائی ضروری ہے۔

اس ضمن میں کتب حدیث میں منقول بعض واقعات سے بظاہر اس سے مختلف تاثر سامنے آتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک تفسیری روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک موقع پر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ایک منافق کو اس بنیاد پر قتل کر دیا تھا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے پر مطمئن نہیں تھا اور آپ کی عدالت سے فیصلہ سننے کے بعد اپنا مقدمہ سیدنا عمر کے پاس لے گیا تھا۔ آج سے دس سال پہلے ہم نے اپنے ایک مضمون میں اس واقعے کے استناد کے حوالے سے جو کچھ عرض کیا تھا، اسے یہاں نقل کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے:

''ہمارے معاشرے میں پیشہ ور اور غیر محتاط واعظین نے جن بے اصل کہانیوں کو مسلسل بیان کر کر کے زبان زدِ عام کر دیا ہے، ان میں سے ایک سیدنا عمرؓ کے ایک منافق کو قتل کرنے کا واقعہ بھی ہے۔ زیر نظر سطور میں محدثانہ نقطہ نظر سے اس واقعہ کی پوزیشن کو واضح کیا جا رہا ہے۔

اس واقعے کی تفصیل میں حافظ ابن کثیرؒ نے سورۃ النساء کی آیت ۶۵ کے تحت دو روایتیں نقل کی ہیں: پہلی روایت ابن مردویہؒ اور ابن ابی حاتمؒ کے حوالے سے ہے جس کی سند حسب ذیل ہے: یونس بن عبد الاعلی اخبرنا ابن وھب اخبرنا عبد اللہ بن لھیعۃ عن

ابـی الاسود۔ .... دوسری روایت حافظ ابواسحاق ابراہیم بن عبدالرحمٰن کی تفسیر کے حوالے سے نقل کی گئی ہے جس کی سند یہ ہے: حـدثـنا شعیب بن شعیب حدثنا ابو المغیرة حـدثـنـا عتبة بـن ضـمـرة حدثنی ابی۔ .... حکیم ترمذی نے 'نوادرالاصول' میں یہی واقعہ کسی سند کے بغیر مکحولؒ سے نقل کیا ہے اور 'نوادر' کے حوالے سے حافظ سیوطیؒ نے بھی اس واقعے کو 'الدر المنثور' میں درج کیا ہے۔....

یہ واقعہ روایت واسناد کے لحاظ سے نہایت کمزور اور نا قابل استدلال جبکہ درایت کے لحاظ سے بالکل باطل اور بے بنیاد ہے۔ پہلے سند کو لیجیے:

ا۔ نوادرالاصول کی روایت تو، جیسا کہ عرض کیا گیا، کسی سند کے بغیر صرف مکحولؒ سے منقول ہے جو تابعی ہیں اور کسی صحابی کے واسطے کے بغیر روایت نقل کر رہے ہیں۔ ان کے بارے میں محدثین کی رائے یہ ہے کہ یہ اکثر تدلیس کرتے ہوئے صحابہؓ سے روایات نقل کر دیتے ہیں حالانکہ وہ روایات خود ان سے نہیں سنی ہوتیں۔

۲۔ ابن مردویہؒ اور ابن ابی حاتمؒ کی نقل کردہ روایت بھی منقطع ہے کیونکہ اس کے آخری راوی ابوالاسود محمد بن عبدالرحمٰن نوفل ہیں جو تابعی ہیں۔ محدث ابن البوقی فرماتے ہیں کہ اگرچہ زمانی لحاظ سے امکان موجود ہے لیکن عملاً کسی صحابی سے ان کی کوئی روایت ہمارے علم میں نہیں۔

علاوہ ازیں اس سند میں عبداللہ بن لہیعۃ جیسا ضعیف راوی موجود ہے۔ اس کے بارے میں علماء حدیث کے اقوال درج ذیل ہیں:

''امام نسائی فرماتے ہیں، ثقہ نہیں ہے۔ ابن معین کہتے ہیں، کمزور ہے اور اس کی حدیثیں نا قابل اعتبار ہیں۔ خطیب کہتے ہیں، اس کے متساہل ہونے کی وجہ سے اس کے ہاں منکر روایات کثرت سے پائی جاتی ہیں۔ امام مسلم فرماتے ہیں کہ ابن مہدی، یحییٰ بن سعید اور وکیع نے اس کی روایت لینے سے انکار کیا ہے۔ حاکم کہتے ہیں، بے کار احادیث بیان کرتا ہے۔ ابن حبان کہتے ہیں، میں نے اس کی روایات کو جانچ پرکھ کے دیکھا تو معلوم ہوا کہ یہ تدلیس کرتے ہوئے درمیان کے کمزور راویوں کو حذف کر کے براہ راست ثقہ راویوں سے روایت نقل کر دیتا ہے۔''

۳۔ حافظ ابواسحاق کی نقل کردہ روایت بھی منقطع ہے کیونکہ آخری راوی ضمرۃ بن حبیب

تابعی ہیں اور صحابی کا واسطہ موجود نہیں ۔ نیز سند کے ایک راوی ابوالمغیرہ عبدالقدوس بن الحجاج الخولانی کے بارے میں ابن حبانؒ کی رائے یہ ہے کہ وہ حدیثیں گھڑ کر ثقہ راویوں کے ذمے لگا دیتا ہے۔

از روئے درایت ان روایتوں پر حسب ذیل اعتراض وارد ہوتے ہیں:

۱۔ایک یہ کہ اگر مذکورہ واقعہ درست ہوتا تو سیدنا عمرؓ کے خلاف پراپیگنڈا کرنے کا ایک سنہری موقع مدینہ منورہ کے منافقین کے ہاتھ آ جاتا اور وہ بھرپور طریقے سے اس کی اشاعت اور تشہیر کرتے ۔ چنانچہ ایسے واقعے کو منطقی طور پر کتب تاریخ وسیرت میں نمایاں طور پر مذکور ہونا چاہیے، جبکہ یہاں صورت حال یہ ہے کہ تاریخ اور تفسیر کی معروف اور قدیم کتابوں میں اس کا کہیں ذکر تک نہیں ۔ امام ابن جریر طبریؒ کا طریقہ یہ ہے کہ وہ ہر آیت کے شان نزول سے متعلق تمام اقوال وروایات کا احاطہ کرتے ہیں، لیکن انہوں نے اس واقعہ کی طرف ادنیٰ اشارہ بھی نہیں کیا۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن کثیرؒ نے بھی اس کو غــریـب جدا کہا ہے۔اصول حدیث کی رو سے ایسے معروف واقعات کی روایت میں خبر واحد معتبر نہیں ہوتی۔

۲۔دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں سیدنا عمر جیسی محتاط، سمجھ دار اور حدود اللہ کی پابند شخصیت کو ایک مغلوب الغضب (Rash) انسان کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔اس میں شبہ نہیں ہے کہ سیدنا عمرؓ دین کے معاملے میں نہایت باحمیت اور غیرت مند تھے، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ انہوں نے ایسے کسی موقعے پر حد سے تجاوز نہیں کیا بلکہ کسی بھی اقدام کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت طلب کی۔ چنانچہ یہ روایت واضح طور پر ان دین دشمن عناصر کی وضع کردہ معلوم ہوتی ہے جن کا مقصد اکابر صحابہ کرامؓ کی شخصیات کو مسخ کرنا اور انہیں داغ دار شکل میں پیش کرنا ہے۔

(ماہنامہ الشریعہ، دسمبر ۲۰۰۱ء)

یہاں یہ بتانا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شیخ الحدیث مولانا محمد سرفراز خان صفدر رحمہ اللہ نے جب یہ تنقید پڑھی تو اس سے اتفاق فرمایا اور کہا کہ تمہاری تنقید درست ہے، لیکن چونکہ واقعہ بہت سی معروف اور متداول تفسیروں میں بیان کیا گیا ہے، اس لیے تمہاری تنقید سے عوام کا اعتماد ان بزرگوں اور کتابوں کے بارے میں مجروح ہوگا، اس لیے اس نوعیت کی تنقید عوام کے سامنے بیان نہیں کرنی

چاہیے، بلکہ اسے اہل علم اور طلبہ تک محدود رکھنا چاہیے۔ تاہم موجودہ صورت حال میں یہ روایت محض کسی نظری علمی مسئلے میں نہیں بلکہ ایک بے حد اہم قانونی اور سماجی مسئلے میں ایک نہایت غلط اور خطرناک طرز فکر کی تائید کے لیے استعمال کی جا رہی ہے، اس لیے اس کی استنادی حیثیت کو واضح کرنا ہمارے نزدیک ایک دینی ذمہ داری کا درجہ رکھتا ہے۔

مولانا عتیق الرحمٰن سنبھلی نے اس واقعے کو سورۂ نساء کی محولہ آیات کی شان نزول قرار دینے سے متعلق چند مزید سوالات اٹھائے ہیں۔ لکھتے ہیں:

''شان نزول کی روایات میں واقعہ کی صورتیں مختلف ہیں، اور زیادہ شہرت اس روایت کو ہے کہ ایک یہودی اور ایک منافق کے درمیان کسی معاملہ پر نزاع ہوا..... حضرت عمر کے مزاج سے یہ بات زیادہ بعید تو نہیں، مگر اولاً تو یہ صورت واقعہ پہلی ہی آیت سے ظاہر ہونے والی اس حقیقت کے خلاف جاتی ہے جس کی رو سے دونوں فریق یہود ہی میں سے ہونے چاہئیں۔ دوم یہ کہ آیتوں کے الفاظ میں کوئی اشارہ اس مقدمے کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک آنے کا نہیں ملتا، بلکہ طاغوت (غیر اللہ و رسول) کی طرف جانے کا ملتا ہے اور طاغوت کی طرف جانے کے اشارے کے بعد حضرت عمر جیسے دشمن طاغوت کے پاس جانے کے واقعے کی کیا گنجائش رہتی تھی؟ پھر آگے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو گرفت و سرزنش کرنے کے بجائے اعراض برتنے اور نرمی سے نصیحت کرنے کی ہدایت فرمائی جا رہی ہے۔ یہ ہدایت بھی حضرت عمر والا واقعہ پیش آ جانے کے بعد کچھ عجیب سی ہو جاتی ہے۔ روح المعانی میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد ابن جریر کے حوالے سے واقعہ کی صورت اس سے مختلف یہ نقل کی ہے کہ یہود بنی قریظہ اور بنی نضیر کے بعض افراد جو فی الواقع مسلمان ہو گئے تھے اور دوسرے بعض جو بطور نفاق مسلمان بنے تھے، ان کے مابین ایک نزاع تھا۔ اس کے تصفیے کے لیے منافقین نے زور دیا کہ ہمارے ایسے معاملات کا فیصلہ جو کاہن (ابو برزہ نامی) کرتا آیا ہے، اسی کے پاس چلیں گے، لیکن اس کے یہاں رشوت کا بھاؤ بہت بڑھا ہوا نکلا اور سودا طے نہیں ہوا۔ اس پر یہ آیتیں نازل ہوئیں۔ اس نقل کے بعد صاحب روح المعانی لکھتے ہیں: ''اور آیت میں منافقین کو جوان لوگوں میں سے بتایا گیا ہے جو تورات پر ایمان کے مدعی ہیں، اس کے ساتھ یہی صورت واقعہ موزوں ٹھہرتی ہے۔''

(ماہنامہ الفرقان، اپریل ۲۰۱۱ء، ۱۳)

مذکورہ واقعے کے علاوہ اس نوع کی بعض اور روایات بھی محدثین نے نقل کی ہیں۔ مثال کے طور پر ابن عباس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص کی لونڈی، جو اس کے بچوں کی ماں بھی تھی، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہتی اور آپ کی توہین کیا کرتی تھی اور اپنے مالک کے منع کرنے اور ڈانٹ ڈپٹ کے باوجود اس سے باز نہیں آتی تھی۔ ایک دن اسی بات پر اس نے اشتعال میں آ کر اسے قتل کر دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں یہ بات آئی تو آپ نے اس کو بلا کر پوچھ گچھ کی اور پھر اس کی وضاحت سننے کے بعد فرمایا کہ 'الا اشھدوا ان دمھا ھدر' (ابوداؤد، ۴۳۶۱) یعنی گواہ رہو کہ اس عورت کا خون رائیگاں ہے۔ اسی طرح عمیر بن امیہ کی ہمشیرہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں زبان درازی کیا کرتی تھی جس سے تنگ آ کر انھوں نے ایک دن اسے قتل کر دیا اور جب مقدمہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عدالت میں پیش ہوا تو آپ نے اس کے خون کو ہدر قرار دے دیا۔ (ابن ابی عاصم، الدیات، ۱/۷۳)

ان روایات کے حوالے سے یہ نکتہ ذہن میں رہنا چاہیے کہ یہاں ایسے مجرموں کے متعلق عام افراد کو از خود اقدام کرنے کی کوئی عمومی 'اجازت' نہیں دی گئی، بلکہ یہ صرف کیا گیا ہے کہ مخصوص حالات کی رعایت سے ایسا قدم اٹھانے والے افراد کا کوئی مواخذہ نہیں کیا گیا۔ ان واقعات میں جن مخصوص پہلوؤں کو اس رعایت کا موجب کہا جا سکتا ہے، وہ تین ہیں:

ایک تو یہ کہ یہاں جرم کے تحقق اور ثبوت کے معاملے میں کوئی خفا یا شبہہ نہیں تھا۔ روایات میں جس اسلوب سے ان کا جرم بیان کیا گیا ہے، اس سے واضح ہے کہ ان کا یہ طرز عمل عمومی طور پر معلوم ومعروف تھا، یعنی ایسا نہیں تھا کہ جرم کا افشا یا اس کا ثبوت محض قاتل کے بیان پر منحصر تھا اور اس کے علاوہ اس کا کوئی ثبوت میسر نہیں تھا۔

دوسرے یہ کہ ان میں جرم کو ایک معمول اور عادت بنا لینے والے مجرموں کا ذکر ہوا ہے جو جان بوجھ کر اور قصداً اشتعال پیدا کر رہے تھے اور مسلسل تنبیہ کے باوجود ایسا کرنے سے باز نہیں آ رہے

تھے۔ظاہر ہے کہ یہ ایک غیر معمولی صورت حال ہے۔

تیسرے یہ کہ یہاں جن افراد نے مجرموں کو قتل کیا، انھوں نے ایک غیر معمولی جذبہ ایمانی کا اظہار کرتے ہوئے اپنے عزیز ترین قرابت داروں کو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی حرمت و ناموس پر قربان کر دیا تھا۔

ان تینوں وجوہ کو سامنے رکھا جائے تو واضح ہوگا کہ جرم کی سنگین نوعیت اور اس کے وقوع کے بالکل قطعی اور یقینی ہونے کی وجہ سے یہاں مجرم اصولی طور پر مباح الدم ہو چکے تھے اور اس کے بعد اگر کسی نے انھیں قتل کر دیا تو زیادہ سے زیادہ اسے کوئی تعزیری اور تادیبی سزا دی جا سکتی تھی، لیکن چونکہ جان لینے والے افراد نے یہ قدم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت میں اٹھایا تھا اور اس کے لیے بہن اور بیوی جیسے رشتوں تک کو قربان کر دیا تھا، اس لیے ان کی اس غیر معمولی غیرت وحمیت کے پیش نظر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اپنے دائرۂ اختیار سے تجاوز پر کوئی سزا دینا مناسب نہیں سمجھا۔ چنانچہ ان واقعات سے اگر کوئی قانونی نکتہ اخذ کیا جا سکتا ہے تو وہ صرف یہ ہے کہ اگر مقتول کا جرم ثابت ہو اور اپنی نوعیت کے اعتبار سے واقعتاً قتل کی سزا کا مستوجب ہو تو قاتل کو مخصوص صورت حال کی رعایت سے سزا سے بری کیا جا سکتا ہے۔ اس سے یہ کسی طرح اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ کسی بھی شخص کو قانون اور عدالت سے ماورا ایسے قضیے خود نمٹانے کی اجازت حاصل ہے۔

اس ضمن میں فقہاے اسلام کا منہج استنباط بھی یہاں خاص طور پر پیش نظر رہنا چاہیے جو مخصوص واقعات سے عمومی قانون اخذ کرنے کو درست نہیں سمجھتے اور خاص طور پر اگر کسی واقعے سے عمومی علمی و عقلی اصولوں سے مختلف کوئی بات سامنے آ رہی ہو تو وہ واقعے کی توجیہ و تاویل کا طریقہ اختیار کرتے ہیں، نہ کہ دوسرے شرعی دلائل کو نظر انداز کر کے اسے عمومی قانون کا درجہ دے دیتے ہیں۔

اس نکتے کو چند مثالوں سے واضح کرنا مناسب ہوگا۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے بیان کیا ہے کہ ایک موقع پر سیدنا سلیمان علیہ السلام عصر کے وقت اپنے گھوڑوں کی پریڈ دیکھنے میں مصروف تھے کہ مشغولیت اور انہماک کی وجہ سے انھیں نماز ادا

کرنا یاد نہ رہا اور سورج ڈوب گیا۔ اپنی اس غفلت پر ندامت کا ایک ایسا احساس ان پر طاری ہوا کہ انھوں نے جذبات سے مغلوب ہو کر ان گھوڑوں کی گردنوں اور پنڈلیوں پر تلوار چلانا شروع کر دی۔ قرآن میں ہے:

وَوَهَبۡنَا لِدَاوُودَ سُلَيۡمَانَ نِعۡمَ الۡعَبۡدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ ـ إِذۡ عُرِضَ عَلَيۡهِ بِالۡعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الۡجِيَادُ ـ فَقَالَ إِنِّيٓ أَحۡبَبۡتُ حُبَّ الۡخَيۡرِ عَن ذِكۡرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتۡ بِالۡحِجَابِ ـ رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسۡحاً بِالسُّوقِ وَالۡأَعۡنَاقِ (ص،۳۰ تا ۳۳)

''اور ہم نے داود کو سلیمان عطا کیا۔ وہ بہت اچھا بندہ تھا اور بے شک وہ رجوع کرنے والا تھا۔ یاد کرو جب شام کے وقت اس کے سامنے عمدہ اور اصیل گھوڑے پیش کیے گئے (اور ان میں انہماک کی وجہ سے سورج ڈوب گیا) تو سلیمان نے کہا کہ میں مال کی محبت میں مبتلا ہو کر اللہ کی یاد سے غافل ہو گیا، یہاں تک کہ سورج پردے کے پیچھے چھپ گیا! ان گھوڑوں کو واپس میرے پاس لاؤ۔ پھر اس نے ان کی پنڈلیاں اور گردنیں اڑانا شروع کر دیں۔''

یہاں سیدنا سلیمان علیہ السلام کا عمل عام قانون کے لحاظ سے باعث اشکال ہے، کیونکہ ان کی غفلت میں گھوڑوں کا کوئی قصور نہیں تھا۔ تاہم چونکہ اس وقت ان پر ایک خاص کیفیت غالب آ گئی اور انھوں نے اپنی کوتاہی کی تلافی کے جذبے سے اپنے محبوب اور پسندیدہ مال کو ہلاک کرنا شروع کر دیا، اس لیے ان کا یہ عمل شریعت کے ظاہری قانون کے اعتبار سے نہیں، بلکہ ان کی دلی کیفیت اور جذبہ ایمانی کی وجہ سے اللہ کی نظر میں ایک پسندیدہ عمل بن گیا، لیکن بالبداہت واضح ہے کہ اس مخصوص واقعے سے شریعت کا کوئی عمومی حکم اخذ کرنا کسی طرح درست نہیں ہوگا۔

ابولولوۃ مجوسی نے سیدنا عمر کو شہید کر دیا تو ان کے بیٹے عبید اللہ نے جوش انتقام سے مغلوب ہو کر قتل کی سازش میں شریک ہونے کے شبہے میں فارس کے نومسلم جرنیل ہرمزان، ایک نصرانی جفینۃ اور ابولولو کی بیٹی کو قتل کر دیا۔ ان میں سے ہرمزان اور ابولولو کی بیٹی پہلے سے اسلام قبول کر چکے تھے۔ اس موقع پر سیدنا عثمان نے صحابہ سے مشورہ طلب کیا کہ عبید اللہ کے ساتھ کیا معاملہ کیا

جائے۔ بعض صحابہ نے کہا کہ یہ مناسب نہیں ہوگا کہ کل عبید اللہ کے والد قتل ہوئے ہیں اور آج اسے قتل کر دیا جائے، چنانچہ سیدنا عمر کی شہادت اور اس مخصوص جذباتی کیفیت کی رعایت کرتے ہوئے جس میں عبید اللہ نے تہرے قتل کا ارتکاب کیا تھا، اس سے قصاص نہ لینے کا فیصلہ کیا گیا۔ (طبری، تاریخ الامم والملوک، ۵۸۶/۲، ۵۸۷)

مذکورہ واقعے میں بے گناہ افراد کو قتل کرنے پر عبید اللہ سے قصاص نہ لینے کا فیصلہ بدیہی طور پر ایک مخصوص صورت حال پر مبنی ہے جسے عمومی قانون کی صورت نہیں دی جا سکتی، ورنہ یہ ماننا پڑے گا کہ ایسے ہر مقدمے میں قاتل کو سزا سے بری کر دیا جائے۔

ان مثالوں سے فقہا کے اس زاویہ نظر کا وزن اچھی طرح سمجھا جا سکتا ہے کہ واقعات اور مقدمات سے عمومی اصول یا ضابطے اخذ نہیں کیے جا سکتے، بلکہ وہ بجائے خود اس کے محتاج ہوتے ہیں کہ ان کی تعبیر وتوجیہ وسیع تر قانونی اور عقلی اصولوں کے تحت کی جائے۔ جلیل القدر محدث علامہ انور شاہ کشمیری نے اس نوع کے واقعات سے استنباط کے درست منہج کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

ان التقرير من جهة النبي صلى الله عليه وسلم قد يكون على الفعل وقد يكون على النية الناصحة وادر الفرق بينهما وتنبه له ولاتختلط فان الفعل لايكون سنة بمجرد التقرير مادام لم يتبيين انه تقرير عليه او تقرير على النية فان الفعل ربما يكون مرجوحا وانما يمدح عليه من اجل النية (فیض الباری ۲۶۹/۲)

''نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے تقریر (یعنی کسی معاملے پر سکوت اختیار کرنا) بعض دفعہ اس خاص فعل کی تصویب کے لیے ہوتی ہے اور کبھی کرنے والے کے حسن نیت کی رعایت ملحوظ ہوتی ہے۔ ان دونوں میں فرق سمجھ لو، اس پر متنبہ رہو اور ان کو گڈ مڈ نہ کرو، کیونکہ جب تک یہ واضح نہ ہو جائے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر کا تعلق فعل سے ہے یا کرنے والی کی نیت سے،

اس وقت تک کسی فعل کو محض اس وجہ سے 'سنت' نہیں کہا جا سکتا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر خاموشی اختیار کی ہے۔ بعض اوقات فعل تو مرجوح ہوتا ہے، لیکن کرنے والے کی اچھی نیت کی وجہ سے اس پر اس کی تعریف کر دی جاتی ہے۔''

اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ اسلامی شریعت کی رو سے دوسرے تمام جرائم کی طرح توہین رسالت کے جرم پر سزا دینے کا اختیار بھی صرف عدالت کے پاس ہے جو جرم کے ثبوت، اس کی نوعیت کی تعیین اور اس پر مناسب سزا تجویز کرنے کے ضمن میں ان تمام تقاضوں کو پورا کر سکے جو عدل وانصاف کی رو سے ضروری ہیں۔ اس سے ہٹ کر کسی ایسے طرز فکر یا رجحان کی تائید نہیں کی جا سکتی جس کے نتیجے میں ہر شخص اپنے آپ کو اس اقدام کے لیے آزاد سمجھے اور مسلمانوں کا معاشرہ تہذیب، نظم وضبط اور شرعی واخلاقی حدود وقیود کی پابندی کے بجائے ''تمھی قاتل، تمھی مخبر، تمھی منصف ٹھہرے'' کا منظر پیش کرنے لگے۔

حاصل بحث

سطور بالا میں کی گئی بحث کا حاصل ہم درج ذیل نکات کی صورت میں بیان کر سکتے ہیں:

۱۔ صحابہ وتابعین، جمہور فقہا اور جمہور محدثین کے نزدیک شتم رسول پر سزاے موت کو فقہی اصطلاح میں ''حد شرعی'' کا درجہ حاصل نہیں۔ یہ تمام اہل علم اسے ایک تعزیری سزا سمجھتے ہیں، جبکہ اسے حد قرار دینے کا موقف، دستیاب علمی ذخیرے کے مطابق، امام ابن تیمیہ سے پہلے کسی نمایاں صاحب علم نے اختیار نہیں کیا۔

۲۔ اس جرم کے ارتکاب پر سزاے موت کو حد قرار دینے کے لیے قرآن یا حدیث میں کوئی قطعی اور صریح دلیل موجود نہیں۔ اس کا ماخذ عام طور پر ایسے واقعات کو بنایا گیا ہے جن میں ایسے افراد کو قتل کیا گیا جنھوں نے صرف سب وشتم کا نہیں، بلکہ اس کے علاوہ دوسرے سنگین جرائم کا بھی ارتکاب کیا تھا یا سب وشتم کو مستقل روش کے طور پر اختیار کر لیا تھا۔

۳۔ شتم رسول کے جرم پر تعزیری طور پر سزاے موت تجویز کرنے والے فقہی مکاتب فکر باہم متفق الرائے نہیں۔ شوافع اور حنابلہ کے ہاں سزاے موت کو لازم قرار دینے یا نہ دینے کے دونوں قول موجود ہیں، جبکہ مالکیہ کے ہاں اصولی طور پر سزاے موت کو لازم قرار دینے کے باوجود مالکی فقہا کے فیصلوں میں اس سے مختلف رجحان کا ثبوت بھی ملتا ہے۔

۴۔ جمہور فقہاے احناف کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص وقتی کیفیت کے تحت اس جرم کا ارتکاب کرے اور پھر اس پر اصرار کے بجائے معذرت کا رویہ اختیار کرے تو اس سے درگزر کرنا یا

ہلکی سزا دینے پر اکتفا کرنا مناسب ہے، البتہ اگر توہین رسالت کا عمل سوچے سمجھے منصوبے کے تحت اور مسلمانوں کے مذہبی جذبات کو مجروح کرنے کی نیت سے دیدہ ودانستہ کیا جائے یا وہ ایک معمول کی صورت اختیار کر لے تو عدالت کو قتل کی سزا دینے کا اختیار بھی حاصل ہے۔

۵۔اس معاملے کو خالصتاً قانون کے زاویے سے دیکھنا اور ہر مقدمے میں قانون کا بے لچک نفاذ ہی دین وشریعت کا منشا نہیں، بلکہ اسلام اور اہل اسلام کے وسیع تر مذہبی وسیاسی مصالح کا لحاظ رکھنا بھی ضروری ہے۔

ہمارے ہاں اس وقت مذہبی طبقات کی اکثریت چونکہ ابن تیمیہ کے موقف کی نمائندگی کر رہی ہے، اس لیے اس تعبیر کے ذیلی اور توسیعی اثرات بھی ان کے ہاں صاف دیکھے جا سکتے ہیں۔ چنانچہ ہمارے ہاں یہ نقطہ نظر غالب ہے کہ توہین وتنقیص کا مجرم اگر اپنے جرم پر نادم اور معذرت خواہ ہو اور آئندہ کے لیے توبہ کرنا چاہے، تب بھی اسے کوئی رعایت نہیں دی جانی چاہیے۔ اسی طرح یہ احساس بھی عام ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حرمت وناموس کی حفاظت چونکہ مسلمانوں کے دین وایمان کا حصہ ہے، اس لیے کوئی سچا مسلمان اپنے مذہبی جذبات کے لحاظ سے اس جرم کا ارتکاب کرنے والے کسی شخص کے بارے میں ہمدردی کا رویہ رکھنے یا اسے توبہ واصلاح کا موقع دینے یا اس کے لیے موت سے کم تر کسی سزا کو قبول کرنے کا روادار نہیں ہو سکتا، بلکہ بعض اہل علم نے یہ بھی ارشاد فرمایا ہے کہ توہین رسالت پر سزائے موت کا قانون بن جانے کے بعد اس سے کم تر سزا کی بات کرنا بھی توہین اور استخفاف کے زمرے میں آتا ہے۔ اگر اس طرز استدلال کو ذرا پھیلایا جائے تو اسے قانون بن جانے تک محدود رکھنا بھی شاید اسلامی حمیت کے منافی ہے، کیونکہ اس سے آگے بڑھ کر یہ کہنے میں کوئی مانع نہیں کہ قانون بننے سے پہلے غور وفکر کے مرحلے پر بھی اگر اس جرم پر سزائے موت کی رائے پیش کی گئی تو اس سے کم تر کسی سزا کی تجویز پیش کرنا استخفاف اور توہین کا مظہر ہے۔ یوں نہ صرف چودہ صدیوں کے وہ تمام فقہائے احناف توہین رسالت اور استخفاف کے مرتکب قرار پاتے ہیں جو جمہور فقہا کی بیان کردہ سزائے موت کے بجائے کم تر تعزیری سزا تجویز

کرتے رہے، بلکہ ہمارے ہاں ۱۹۸۶ء میں بننے والے قانون کو حتمی شکل دے کر پارلیمنٹ سے منظور کرانے والے تمام اہل علم اور مذہبی جماعتیں بھی اس کی زد میں آتی ہیں، کیونکہ اس قانون کا جو ابتدائی مسودہ پارلیمنٹ میں پیش کیا گیا، اس میں صرف سزاے موت تجویز کی گئی تھی، لیکن غور وفکر اور بحث ومباحثہ کے مختلف مراحل سے گزرنے کے بعد جب اسے پارلیمنٹ نے منظور کیا تو اس میں سزاے موت کے ساتھ ساتھ عمر قید کی متبادل سزا بھی شامل تھی۔ ظاہر ہے کہ اس ترمیم کو اس وقت کے جید اہل علم، قانون دانوں اور مذہبی سیاسی جماعتوں کی تائید حاصل تھی، چنانچہ مذکورہ منطق کی رو سے یہ سب حضرات توہین اور استخفاف کے مجرم قرار پاتے ہیں۔ ع

ناوک نے تیرے صید نہ چھوڑا زمانے میں

جہاں تک ریاست کی سطح پر قانون سازی کا تعلق ہے تو ظاہر ہے کہ قانون ساز ادارے کسی ایک فقہی مکتب فکر کی آرا کے پابند نہیں ہیں۔ ایک اجتہادی مسئلے میں انھیں پورا حق حاصل ہے کہ وہ دین وشریعت کی جس تعبیر کو زیادہ درست سمجھیں، اسی پر قانون سازی کی بنیاد رکھیں، لیکن اس کی وجہ سے نہ تو علمی دائرے میں بحث ومباحثہ پر کوئی قدغن عائد کی جا سکتی ہے اور نہ اس امکان کا دروازہ بند کیا جا سکتا ہے کہ اگر غور وفکر اور بحث ومباحثہ کے نتیجے میں قانون ساز ادارے کسی دوسری تعبیر کی صحت پر مطمئن ہو جائیں تو پھر وہ اسے قانون کا درجہ دے دیں۔ چنانچہ ۱۹۸۶ء میں پارلیمنٹ نے توہین رسالت سے متعلق قانون سازی کرتے ہوئے سزاے موت کے علاوہ عمر قید کی متبادل سزا کی گنجائش بھی رکھی تھی۔ اس کے بعد ۱۹۹۰ء میں یہ مسئلہ وفاقی شرعی عدالت میں زیر بحث آیا تو عدالت نے مخالف نقطۂ نظر کو راجح قرار دیتے ہوئے یہ فیصلہ دیا کہ اس جرم پر سزاے موت ہی واحد سزا ہو سکتی ہے۔* اسی طرح اگر یہ مسئلہ آئندہ کسی موقع پر عدالت یا پارلیمنٹ میں

---

*۱۹۸۷ء تا ۱۹۹۰ء میں توہین رسالت کے جرم پر سزاے موت کے علاوہ متبادل سزا کی گنجائش کا مسئلہ وفاقی شرعی عدالت میں زیر بحث آیا تو عدالت نے مسئلے کی تحقیق کے لیے جن اہل علم سے استفادہ کیا، ان میں سے بیشتر نے سزاے موت کے لازم ہونے کے موقف کو متفق علیہ اور اجماعی قرار دیا، تاہم جناب مولانا حافظ صلاح الدین یوسف صاحب نے اپنے بیان میں کہا کہ :

دوبارہ زیر بحث آتا ہے تو اس کا پورا امکان ہے کہ سزائے موت کے ساتھ ساتھ متبادل اور کم تر سزاؤں کی گنجائش کو دوبارہ کتاب قانون میں شامل کرلیا جائے۔عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ جو مسئلہ فقہی روایت میں ایک اختلافی اور اجتہادی مسئلے کے طور پر معروف چلا آ رہا ہے، اسے متفقہ اور اجماعی مسئلے کے طور پر پیش کرنا اور اس حوالے سے آزادانہ بحث ومباحثہ کے راستے میں رکاوٹ پیدا کرنا علمی واخلاقی بددیانتی کے زمرے میں آتا ہے۔

اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کے حوالے سے توہین وتنقیص کے واقعات پر

''جہاں تک اس مسئلے میں مذاہب کے اختلاف کا معاملہ ہے، اس سلسلے میں عرض ہے کہ جمہور کا مسلک تو وہی ہے جس کا اثبات ابن تیمیہ نے ''الصارم المسلول'' میں کیا ہے، تاہم اس میں کچھ اختلاف بھی ہے جسے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔اگرچہ راقم نے بھی اپنے مقالے میں اول الذکر نقطہ نظر کو زیادہ اہمیت دی ہے، لیکن کل کی بحث سن کر احساس ہوا کہ علمی دیانت کا تقاضا ہے کہ اسے بھی بیان کیا جائے کیونکہ اس دوسرے نقطہ نظر کا تقریباً انکار کردیا گیا ہے۔

یہ اختلاف فقہائے احناف کا ہے جن کا مذہب یہ ہے کہ سب رسول کا مرتکب اگر مسلمان ہے تو اسے توبہ کا موقع دیا جائے گا اور اگر ذمی ہے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ سب رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے نقض عہد نہیں ہوگا۔...... دلچسپ بات یہ ہے کہ حنفی مذہب میں ذمی کے بارے میں جو کہا گیا ہے کہ اسے قتل نہیں کیا جائے گا، اس کا اثبات ہدایہ میں علامہ ابن الھمام نے صحیح بخاری کی ان روایات سے کیا ہے جن میں آتا ہے کہ یہودی، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آتے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو السلام علیک کہنے کی بجائے السام علیک کہتے اور انھی احادیث [سے] امام بخاری نے یہ استدلال کیا ہے کہ اگر کسی مسلمان یا ذمی نے سب رسول کا ارتکاب صراحتاً نہیں بلکہ تعریضاً کیا ہے تو اس کا کیا حکم ہے۔اس باب سے امام بخاری اور فقہائے احناف نے یہ استدلال کیا ہے کہ سب رسول اگر صراحتاً نہیں، تعریضاً ہے تو اس کا مرتکب واجب القتل نہیں ہے۔یہ مسلک دلائل کی رو سے کیسا ہے؟ اس پر بحث کی جاسکتی ہے، لیکن اس کا انکار علمی دیانت کے منافی ہے۔......''

(بحوالہ ناموس رسول اور قانون توہین رسالت از اسماعیل قریشی، ص ۲۰۸،۲۹۰)

حیرت ہے کہ اس وضاحت کے باوجود عدالت نے اپنے فیصلے میں سزائے موت کو اجماعی اور اتفاقی موقف ہی قرار دیا ہے اور فاضل مشیر کے مذکورہ اختلافی نوٹ کا کہیں اشارتاً بھی ذکر نہیں کیا۔

ردعمل ظاہر کرنے اور خاص طور پر قانونی سطح پر کوئی اقدام کرتے ہوئے ان بہت سے حکیمانہ پہلوؤں کا لحاظ بھی بہت ضروری ہے جن کا ثبوت خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ اور صحابہ کرام کے طرز عمل میں ملتا ہے۔ ان تمام پہلوؤں کو نظر انداز کر کے اگر اس معاملے میں محض جذباتی انداز اختیار کر لیا جائے یا اس ضمن میں اسلامی قانون کی کسی ایسی تعبیر پر اصرار کیا جائے جس کے نتیجے میں ان تمام حکمتوں اور مصلحتوں کو یکسر قربان کر دینا پڑے جن کی رعایت خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ نے کی تو یقینی طور پر اس رویے کو کوئی متوازن اور دین وشریعت کی ہدایات کی درست ترجمانی کرنے والا رویہ نہیں کہا جا سکتا۔

اعتراضات پر ایک نظر

سابقہ صفحات میں ہم نے توہین رسالت کی سزا کے حوالے سے جو نقطہ نظر پیش کیا ہے، بعض اہل قلم نے تحریری اور زبانی طور پر اس پر مختلف تحفظات کا اظہار کیا ہے۔ ان حضرات کے تحفظات کو درج ذیل تین نکات کی صورت میں بیان کیا جا سکتا ہے:

۱۔ راقم نے اپنی تحریر میں فقہاے احناف کے نقطہ نظر کی درست ترجمانی نہیں کی، کیونکہ توہین رسالت کے مجرم کے لیے کسی رعایت کے بغیر موت کی سزا کو لازم قرار دینے میں فقہاے احناف اور دوسرے فقہی مذاہب یک زبان ہیں۔

۲۔ توہین رسالت کے مجرم کے لیے کوئی قانونی رعایت یا موت سے کم تر سزا کی گنجائش تلاش کرنا دینی غیرت وحمیت کے منافی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ والہانہ محبت وعقیدت کی کمی کی دلیل ہے۔

۳۔ اگر فقہی لٹریچر میں اس ضمن میں کوئی اختلاف پایا جاتا ہے تو بھی ایک ایسے ماحول میں اس بحث کو چھیڑنا جس میں مغرب اور مغرب زدہ طبقے قانون ناموس رسالت کے خاتمے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگا رہے ہیں، درحقیقت اس مسئلے میں مغرب کے موقف کو تائید فراہم کرنے اور مغربی ایجنڈے کو آگے بڑھانے کے مترادف ہے۔

آئندہ سطور میں، ہم ان اعتراضات کے حوالے سے اپنا نقطہ نظر واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔

فقہاے احناف کا نقطہ نظر

بہت سے قارئین کے لیے، جنھوں نے ہماری اصل تحریر کا مطالعہ کیا ہے، یہ اعتراض شاید اس حوالے سے حیرت کا موجب ہو کہ ہم نے اپنی تحریر میں فقہاے احناف کی طرف اس موقف کی نسبت کا محض دعویٰ نہیں کیا، بلکہ مستند ترین علمی مصادر سے اس کی تائید میں تفصیلی حوالہ جات بھی نقل کیے ہیں۔ تاہم یہ اعتراض پیدا ہونے کی ایک خاص وجہ ہے جسے نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ ہمارے ہاں اس وقت مذہبی رسائل و جرائد اور اخباری کالموں میں جو اہل قلم دینی موضوعات پر امت کی راہ نمائی کا فریضہ انجام دے رہے ہیں، ان میں سے بیشتر کو نہ تو اسلامی علوم کے اعلیٰ مآخذ تک براہ راست رسائی حاصل ہے اور نہ علمی و فقہی موضوعات پر امت مسلمہ کی علمی روایت اور اس کے مختلف رجحانات کا باریک بینی سے مطالعہ اور تجزیہ کرنے کی فرصت میسر ہے۔ چونکہ توہین رسالت کی سزا کے ضمن میں فقہاے احناف کا موقف بعض تکنیکی فقہی نکتوں پر مبنی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ احناف کی علمی روایت میں ایک سے زیادہ فقہی رجحانات بھی پائے جاتے ہیں، اس لیے جن حضرات کو زیادہ توجہ سے احناف کے فقہی لٹریچر کا مطالعہ و تجزیہ کرنے کا موقع نہیں ملا، وہ بعض آرا اور عبارات کے درست پس منظر سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے خود بھی ذہنی الجھن کا شکار ہو جاتے ہیں اور اپنی الجھی ہوئی تحریریں عام قارئین کے سامنے پیش کر کے ان کے ذہنوں میں بھی کنفیوژن پیدا کرنے کا موجب بنتے ہیں۔ اس تناظر میں یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں فقہاے احناف کے موقف کی کچھ مزید توضیح قارئین کے سامنے رکھ دی جائے۔

حنفی فقہا کے ہاں پائے جانے والے مختلف رجحانات کو حسب ذیل نکات کے تحت بیان کیا جا سکتا ہے:

۱۔ فقہاے احناف کا کلاسیکی موقف یہ ہے کہ اگر کوئی غیر مسلم جزیہ ادا کرنے کی شرط پر اسلامی ریاست کی شہریت قبول کر لے تو اس کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا دین اسلام کو برا بھلا کہنے سے اس کا معاہدہ نہیں ٹوٹتا، اس لیے اسے تادیب اور تنبیہ کے طور پر سزا تو دی جائے گی، لیکن نقض عہد

کی بنیاد پر مباح الدم قرار نہیں دیا جائے گا۔ احناف کا کہنا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر سب وشتم کفر ہی کی ایک شکل ہے جس پر قائم رہنے کی اجازت عقد ذمہ کی صورت میں غیر مسلموں کو پہلے ہی دی جا چکی ہے، اس وجہ سے شتم رسول کے ارتکاب کو فی نفسہٖ معاہدہ توڑنے کے ہم معنی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ (کاسانی، بدائع الصنائع، ۷/۱۱۳)

اس کے مقابلے میں بعض حنفی اہل علم مثلاً جصاص، ابن الہمام اور آلوسی رحمہم اللہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ سب وشتم کے ارتکاب کے باوجود معاہدۂ ذمہ کو علی حالہ برقرار سمجھنا درست نہیں، کیونکہ معاہدے میں یہ بات بھی شامل ہے کہ اہل ذمہ مسلمانوں کے مقابلے میں ذلیل اور پست ہو کر رہیں گے، اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو سب وشتم کرنے والا ذمی معاہدے کی خلاف ورزی کی وجہ سے مباح الدم ہو جاتا ہے۔ (جصاص، احکام القرآن ۴/۲۷۵۔ ابن الہمام، فتح القدیر، ۶۲/۲)

ہمارے نزدیک اس باب میں یہ دوسرا نقطہ نظر ہی راجح ہے، اس لیے کہ غیر مسلموں کے ساتھ معاہدے میں انھیں ان کے کفریہ اور مشرکانہ اعتقادات پر قائم رہنے کی اجازت تو دی گئی تھی، لیکن پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کی اجازت ہرگز اس معاہدے کا حصہ نہیں تھی۔ یہی وجہ ہے کہ خود فقہاے احناف غیر مسلموں کے کفر وشرک پر تو انھیں کوئی سزا دینے کے قائل نہیں، لیکن توہین رسالت کو ایک قابل تعزیر جرم قرار دیتے ہیں جس کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں بنتا کہ معاہدے کی رو سے انھیں ایسا کرنے کی اجازت حاصل نہیں تھی۔ آلوسی نے جمہور احناف کی راے پر تنقید کرتے ہوئے بجا طور پر لکھا ہے کہ:

والقول بان اهل الذمة يقرون على كفرهم الاصلى بالجزية وذا ليس باعظم منه فيقرون عليه بذلك ايضا .... ليس من الانصاف فى شئ ويلزم عليه ان لا يعزروا ايضا كما لا يعزرون بعد الجزية على الكفر الاصلى وفيه لعمرى بيع يتيمة الوجود بثمن بخس

(روح المعانی ۱۰/۵۸، ۵۹)

''یہ کہنا کہ چونکہ جزیہ کی ادائیگی کے بعد اہل ذمہ کو ان کے کفر اصلی پر قائم رہنے کی اجازت دی جاتی ہے اور سب وشتم، اس کفر سے زیادہ بڑا جرم نہیں ہے، اس لیے انھیں اس پر بھی قائم رہنے دیا جائے گا، انصاف سے بالکل بعید بات ہے۔ اس صورت میں تو یہ لازم آئے گا کہ جیسے انھیں جزیہ ادا کرنے کے بعد ان کے کفر اصلی پر کوئی تعزیر نہیں کی جاتی، اسی طرح سب وشتم پر بھی کوئی تعزیری سزا نہ دی جائے۔ بخدا، یہ تو کائنات کے در یتیم کو نہایت حقیر قیمت کے عوض فروخت کر دینے کے مترادف ہے۔''

البتہ یہاں یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ احناف ہوں یا جمہور فقہا، سب وشتم کو اسی صورت میں قابل دست اندازیٔ پولیس جرم سمجھتے ہیں جب کسی غیر مسلم نے مسلمانوں کے سامنے قصداً اس کا اظہار کیا ہو یا یہ معلوم ہوتے ہوئے گستاخی کی ہو کہ اس کی بات کو مسلمان بھی سن رہے ہیں۔ اگر غیر مسلموں نے اپنی کسی نجی مجلس میں، جہاں کوئی مسلمان موجود نہ ہو، ایسی کوئی حرکت کی ہو تو ان کے اس فعل کو فقہا کے نزدیک قانوناً قابل مواخذہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

واعنی بقولی "لا یظهره" الا یتکلم به فی ملا من المسلمین والا فالحد لا یقام علیه حتی یشهد مسلمان انهما سمعاه یشتمه، او حتی یقر بالشتم، وکونه یشتمه بحیث یسمعه المسلمون اظهار له، اللهم الا ان یفرض انه شتمه فی بیته خالیا فسمعه جیرانه المسلمون او من استرق السمع منهم (الصارم المسلول، ۵۹۹)

''علانیہ سب وشتم نہ کرنے سے مراد یہ ہے کہ وہ مسلمانوں کی جماعت میں ایسی کوئی بات نہ کہے۔ غیر مسلم کو اس وقت تک سزا نہیں دی جائے گی جب تک دو مسلمان گواہی نہ دیں کہ انھوں نے اسے سب وشتم کرتے ہوئے سنا ہے یا وہ خود سب وشتم کا اعتراف نہ کر لے۔ غیر مسلم کا ایسی حالت میں وشتم کرنا کہ مسلمان اس کی بات سن رہے ہوں، یہ علانیہ سب وشتم ہی کہلائے گا۔ ہاں، ایک صورت یہ فرض کی جا سکتی ہے کہ وہ اپنے گھر میں تنہائی کی حالت میں سب وشتم کر رہا ہو اور اس کے مسلمان پڑوسی یا کوئی چھپ کر سننے والا اس کی بات سن لے۔ (ایسی صورت میں

علانیہ جرم نہ ہونے کی وجہ سے غیر مسلم مستوجب سزا نہیں ہوگا۔)''

تقی الدین سبکی نے اس بات کو تمام فقہی مذاہب کا متفقہ نقطہ نظر قرار دیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

الا ان یفرض ان الشتم صدر من الکافر سرا فی بیته وهو یری انه لا یسمعه احد فسمعه جیرانه المسلمون او من استرق السمع منهم وشهدوا علیه فان فی کلام الحنابلة اشارة الی انه لا یواخذ به ولم اجد فی کلام غیرهم فلعل اطلاقهم محمول علیه

(السیف المسلول، ۴۲۷، ۴۲۸)

''اگر یہ صورت فرض کی جائے کہ غیر مسلم نے سب وشتم اپنے گھر میں کیا تھا اور اس کا خیال یہ تھا کہ کوئی اس کی باتیں نہیں سن رہا، لیکن اس کے مسلمان پڑوسیوں نے یا چوری چھپے سننے والے نے اس کی بات کو سن لیا اور اس کے خلاف گواہی دے دی تو حنابلہ کے کلام میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایسے شخص کو سزا نہیں دی جائے گی۔ یہ نکتہ مجھے حنابلہ کے علاوہ دوسرے فقہا کے ہاں نہیں ملا، تاہم ان کا اس حکم کو مطلقاً بیان کرنا بھی غالباً اسی قید کے ساتھ مقید ہے (کہ غیر مسلم کو سزا اس وقت دی جائے گی جب اس نے مسلمانوں کو سنانے کے ارادے سے سب وشتم کیا ہو)۔''

۲۔ فقہ حنفی کے کلاسیکی مآخذ میں سب وشتم کے مرتکب ذمی کے بارے میں صرف تادیبی سزا کے ذکر پر اکتفا کیا گیا ہے، جبکہ سزاے موت کا کوئی ذکر نہیں کیا گیا، بلکہ امام طحاوی نے لکھا ہے کہ پہلی مرتبہ سب وشتم کرنے والے ذمی کو صرف زبانی تنبیہ کی جائے، جبکہ اس کے بعد اگر وہ اس کا مرتکب ہو تو بھی اسے قتل کرنے کے بجائے تادیبی سزا ہی دی جائے۔ (مختصر الطحاوی، ۲۶۲)

فقہ حنفی کے اس کلاسیکی موقف کے تقابل میں متاخرین میں سے بہت سے حضرات کی رائے یہ ہے کہ چونکہ قتل سے کم تر تعزیری سزا سب وشتم کے جرم سے باز رکھنے میں زیادہ موثر نہیں، اس لیے تعزیر کے طور پر ایسے مجرم کو قتل ہی کی سزا دی جانی چاہیے۔

یہاں دو نکتے ملحوظ رہنے چاہییں:

ایک یہ کہ فقہ حنفی کے کلاسیکی مآ خذ کی عبارات میں ذمی پر سزاے موت کے عدم نفاذ کا موقف بظاہر کسی قید کے بغیر بالکل مطلق انداز میں بیان کیا گیا ہے جس سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ کسی حال میں بھی شاتم رسول کو سزاے موت نہیں دی جا سکتی۔ علامہ ابن نجیم نے علامہ عینی اور ابن الہمام کی طرف سے شاتم رسول کے لیے سزاے موت کے حق میں رجحان ظاہر کرنے پر جو تنقید کی ہے، اس سے بھی بظاہر اس تاثر کی تائید ہوتی ہے۔ انھوں نے لکھا ہے:

ان قول العينى واختيارى ان يقتل بسب النبى لا اصل له فى الرواية وكذا وقع لابن الهمام بحث هنا خالف فيه اهل المذهب وقد افاد العلامة قاسم فى فتاواه انه لا يعمل بابحاث شيخه ابن الهمام المخالفة للمذهب نعم نفس المومن تميل الى قول المخالف فى مسالة السب لكن اتباعنا للمذهب واجب وفى الحاوى القدسى ويودب الذمى ويعاقب على سبه دين الاسلام او النبى او القرآن (البحر الرائق ۱۲۵/۵)

''علامہ عینی کا یہ کہنا کہ میرے نزدیک مختار یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہنے پر ذمی کو قتل کیا جائے، حنفی مذہب میں اس کی کوئی اصل موجود نہیں۔ اسی طرح ابن الہمام نے بھی یہاں ایک ایسی بحث کی ہے جس میں انھوں نے حنفی فقہا سے مختلف موقف اختیار کیا ہے۔ علامہ قاسم بن قطلو بغا نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ ان کے استاذ علامہ ابن الہمام کی جو بحثیں حنفی مذہب کے مخالف ہوں، ان پر عمل نہ کیا جائے۔ ہاں، ایک مسلمان کا دل سب وشتم کے مسئلے میں مخالف قول کی طرف رجحان محسوس کرتا ہے، لیکن ہمارے لیے حنفی مذہب کی پیروی کرنا واجب ہے۔ حاوی قدسی میں ہے کہ دین اسلام یا قرآن یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہنے پر ذمی کو تادیب کے طور پر سزا دی جائے گی۔''

تاہم علامہ شامی اور صاحب اعلاء السنن نے واضح کیا ہے کہ احناف کے موقف کو سزاے موت کی مطلقاً نفی پر محمول کرنا درست نہیں اور یہ کہ ان کے موقف کا اصل رخ سزاے موت کے

امکان کی نفی کی طرف نہیں، بلکہ اسے ایک لازم وواجب سزا قرار دینے کی نفی کی طرف ہے۔
(مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/۳۵۳، ۳۵۴۔ اعلاء السنن ۱۲/۵۰۵ تا ۵۱۴)

بہرحال اتنی بات بالکل واضح ہے کہ حنفی فقہا کا اصل رجحان غیر مسلموں کو سزاے موت نہ دینے کی طرف ہے، جبکہ متاخرین کے ہاں ایسے مجرموں کو تعزیراً قتل کرنے کا رجحان عملی مصلحت کے تحت زیادہ نمایاں ہوا ہے۔

دوسرا نکتہ یہ سامنے رہنا چاہیے کہ متاخرین میں سے جو حضرات غیر مسلموں کے لیے تعزیری طور پر سزاے موت کے قائل ہیں، ان کا موقف بھی ہرگز یہ نہیں ہے کہ ایسے مجرم کو توبہ اور اصلاح کا موقع دینے کی کوئی گنجائش نہیں اور پہلی ہی مرتبہ اس جرم کا ارتکاب کرنے پر یا جرم کے ارتکاب کے بعد ندامت ظاہر کرنے کے باوجود اسے موت کی سزا دینا ضروری ہے۔ اس کے بالکل برعکس یہ حضرات اس کے قائل ہیں کہ ایسے مجرم کو سمجھا بجھا کر اس جرم کے ارتکاب سے باز رہنے کی تلقین کرنی چاہیے اور کسی شخص کو اسی وقت قتل کرنا چاہیے جب وہ اپنی روش بدلنے پر آمادہ نہ ہو۔ چنانچہ ابن الہمام لکھتے ہیں:

هـذا البـحـث منا يوجب انه اذا استعلى على المسلمين على وجه صـار متـمـردا عليهم حل للامام قتله او يرجع الى الذل والصغار (فتح القدیر ۶/۶۲، ۶۳)

''ہماری اس بحث کا تقاضا یہ ہے کہ اگر ذمی (سب وشتم کی صورت میں) مسلمانوں کے مقابلے میں سرکشی دکھاتے ہوئے باغیانہ روش اختیار کرلے تو حکمران کے لیے اسے قتل کرنا جائز ہوجاتا ہے، الا یہ کہ وہ دوبارہ ذلت اور پستی کی حالت قبول کرنے پر آمادہ ہو جائے۔''

ملا احمد جیون بھی اسی نقطہ نظر کے قائل ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

والـحـق ان يكون فتوى اهل العلم فى زماننا على هذا اذ ليس فى التـعـزيـر الذى قال ابو حنيفة تهديد بحسب ما كان ذلك فى القتل

(التفسیرات الاحمدیہ،۴۵۲)

''حق بات یہ ہے کہ آج کے زمانے میں اہل علم کو اسی پر فتویٰ دینا چاہیے، کیونکہ امام ابوحنیفہ جو تعزیری سزا تجویز کرتے ہیں، وہ اس جرم سے روکنے میں اتنی موثر نہیں جتنی قتل کی سزا موثر ہے۔''

لیکن اسی بحث میں انھوں نے تصریح کی ہے کہ ذمی کو علی الفور قتل کرنے سے بجائے اسے سمجھا بجھا کر اس طرز عمل سے باز رکھنے کی کوشش کی جائے گی۔ لکھتے ہیں:

ان من طعن فی الدین ای سب النبی صلی الله علیه وسلم یجب ان یذاکر معه فان قبل الذمة وکتم ما اظهره یترك والا یقتل البتة

(التفسیرات الاحمدیہ،۴۵۳)

''جو شخص دین میں طعن کرے یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہے، اس کے ساتھ بات چیت کرنا واجب ہے۔ اگر وہ دوبارہ عہد ذمہ قبول کر لے اور جن باتوں کا اظہار کرتا ہے، انھیں علانیہ کہنا چھوڑ دے تو اسے چھوڑ دیا جائے، ورنہ اسے لازماً قتل کر دیا جائے۔''

علامہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

من کان کافرا خبیث الاعتقاد وتجاهر بالشتم والالحاد ثم لما رای الحسام بادر الی الاسلام فلا ینبغی لمسلم التوقف فی قتله وان تاب لکن بشرط تکرر ذلك منه وتجاهره به کما علمته مما نقلنا عن الحافظ ابن تیمیة عن اکثر الحنفیة ومما نقلناه عن المفتی ابی السعود (رسائل ابن عابدین ۱/۳۵۶)

''جو شخص کافر ہو اور خبیث اعتقادات رکھتا ہو اور کھلم کھلا سب وشتم اور الحاد کی باتیں کرے، لیکن جب تلوار دکھائی دے تو فوراً اسلام کی طرف لپک پڑے، ایسے شخص قتل کو کرنے کے بارے میں کسی مسلمان کو توقف نہیں ہونا چاہیے، چاہے وہ توبہ کر لے، لیکن شرط یہ ہے کہ اس نے یہ جرم بار بار اور لوگوں کے سامنے علانیہ کیا ہو، جیسا کہ ہم نے حافظ ابن تیمیہ کے حوالے سے اکثر احناف کا موقف اور اس کے علاوہ مفتی ابوالسعود کا فتویٰ نقل کیا ہے۔''

۳۔ اگر کسی مسلمان سے سب وشتم کا جرم سرزد ہو جائے تو متقدمین ائمہ احناف کا متفقہ موقف یہ ہے کہ اس کا حکم وہی ہے جو کسی بھی مرتد کا ہوتا ہے، چنانچہ اس سے توبہ کے لیے کہا جائے گا اور اگر وہ توبہ کر لے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اس کے برعکس بعض متاخرین کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان سب وشتم کے ارتکاب کی وجہ سے مرتد ہو جائے تو اس کے لیے دنیوی قانون کے لحاظ سے توبہ کی کوئی گنجائش نہیں اور اس جرم کی پاداش میں اسے ہر حال میں قتل کر دینا لازم ہے۔ یہ موقف متاخرین میں سے بزازی، تمرتاشی، ابن ہمام اور ابن نجیم وغیرہ نے اختیار کیا ہے۔

اس نقطہ نظر کے حوالے سے علامہ ابن عابدین شامی نے اپنی تصنیف 'تنبیہ الولاۃ والحکام' میں پوری تحقیق کے ساتھ ثابت کیا ہے کہ حنفی فقہ میں اس کی سرے سے کوئی بنیاد موجود نہیں اور یہ کہ یہ موقف اصل میں بزازی کے ہاں قاضی عیاض کی 'الشفاء' کی ایک عبارت کا بالکل غلط مطلب سمجھنے سے پیدا ہوا اور پھر بعد میں آنے والے بعض حضرات بزازی ہی کی بات پر اعتماد کرتے ہوئے اسی موقف کو نقل کرتے چلے گئے۔ 'شرح عقود رسم المفتی' میں لکھتے ہیں:

> قد نقل صاحب الفتاوی البزازية انه يجب قتله عندنا ولا تقبل توبته وان اسلم وعزا ذلك الی الشفاء للقاضی عياض المالكی والصارم المسلول لابن تيمية الحنبلی ثم جاء عامة من بعده وتابعه علی ذلك وذكروه فی كتبهم حتی خاتمة المحققين ابن الهمام وصاحب الدرر والغرر مع ان الذی فی الشفاء والصارم المسلول ان ذلك مذهب الشافعية والحنابلة واحدی الروايتين عن الامام مالك مع الجزم بنقل قبول التوبة عندنا وهو المنقول فی كتب المذهب المتقدمة ككتاب الخراج لابی يوسف وشرح مختصر الامام الطحاوی والنتف وغيرها من كتب المذهب
>
> (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۱/۱۴)

''فتاویٰ بزازیہ میں منقول ہے کہ ہمارے نزدیک اس کا قتل واجب ہے اور توبہ قابل قبول

نہیں ہے، اگرچہ وہ اسلام قبول کر لے۔ صاحب بزازیہ نے یہ بات قاضی عیاض مالکی کی الشفاء اور ابن تیمیہ حنبلی کی الصارم المسلول کی طرف منسوب کی ہے۔ پھر بزازی کے بعد آنے والے اکثر حضرات نے، یہاں تک کہ خاتمۃ المحققین علامہ ابن الہمام اور الدرر والغرر کے مصنف نے بھی یہی بات اپنی کتابوں میں لکھ دی، حالانکہ الشفاء اور الصارم میں جو بات ہے، وہ یہ ہے کہ یہ شوافع اور حنابلہ کا مذہب ہے اور امام مالک رحمہ اللہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے، جبکہ ہمارا (احناف کا) مذہب قطعیت کے ساتھ یہ نقل کیا ہے کہ ایسے شخص کی توبہ مقبول ہے اور یہی بات قدماء احناف کی کتابوں، مثلاً امام ابو یوسف کی کتاب الخراج، امام طحاوی کی مختصر کی شرح اور النتف وغیرہ میں بھی مذکور ہے۔''

یہاں یہ اہم نکتہ ذہن میں رہنا چاہیے کہ بزازی، تمرتاشی، ابن ہمام اور ابن نجیم وغیرہ توبہ قبول کیے بغیر شاتم رسول کو قتل کرنے کا جو حکم بیان کرتے ہیں، اس کا تعلق صرف مسلمان سے ہے اور غیر مسلم شاتم رسول ان حضرات کے نزدیک اس کے دائرۂ اطلاق میں نہیں آتا، چنانچہ اہل ذمہ کے بارے میں یہ حضرات بھی، فقہ حنفی کے کلاسیکی موقف کے مطابق، اسی بات کی تصریح کرتے ہیں کہ سب وشتم کے ارتکاب پر معاہدۂ ذمہ نہیں ٹوٹتا اور چونکہ اہل ذمہ پہلے ہی کفر پر قائم ہیں، اس لیے سب وشتم کی صورت میں مزید کفر کے ارتکاب پر انھیں قتل نہیں کیا جا سکتا۔ مثال کے طور پر صاحب 'تنویر الابصار' علامہ تمرتاشی نے سب وشتم کے مرتکب مسلمان کے بارے میں لکھا ہے کہ اس کی توبہ کسی حال میں قبول نہیں اور اسے قتل کیا جائے گا (الدر المختار ۴/۲۳۲) جبکہ اہل ذمہ کے بارے میں لکھا ہے کہ سب وشتم سے ان کا معاہدہ ختم نہیں ہوتا، اس لیے انھیں قتل کرنے کے بجائے تادیبی سزا دی جائے گی:

ویودب الذمی ویعاقب علی سبہ دین الاسلام او القرآن والنبی صلی اللہ علیہ وسلم (الدر المختار ۴/۲۱۴)

''دین اسلام یا قرآن یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہنے پر ذمی کو تادیب کے طور پر سزا دی جائے گی۔''

اسی طرح علامہ ابن الہمام نے سب وشتم کی وجہ سے مرتد ہو جانے والے مسلمان کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ اس کی توبہ قبول نہیں اور اسے ہر حال میں قتل کیا جائے گا (فتح القدیر ۹۸/۶) لیکن اہل ذمہ کے بارے میں ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ 'حل للامام قتلہ او یرجع الی الذل والصغار'، یعنی امام کے لیے اس کو قتل کرنا جائز ہے، الا یہ کہ وہ اپنی روش سے باز آ کر دوبارہ ذلت اور پستی کی حالت قبول کرنے پر آمادہ ہو جائے۔ اس سے واضح ہے کہ وہ توبہ کر لینے کی صورت میں ذمی کے قتل کو لازم نہیں سمجھتے۔

یہی معاملہ علامہ ابن نجیم کا ہے۔ انھوں نے سب وشتم کے مرتکب مسلمان کی توبہ کو نا قابل قبول اور مجرم کو ہر حال میں واجب القتل کہا ہے، (البحر الرائق ۱۳۶/۵) لیکن اہل ذمہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

> ولا ینتقض عھدہ بالاباء عن الجزیة والزنا بمسلمة وقتل مسلم وسب النبی لان الغایة التی ینتھی بھا القتال التزام الجزیة
>
> (البحر الرائق ۱۲۴/۵)
>
> ''ذمی اگر جزیہ دینے سے انکار کرے یا کسی مسلمان عورت کے ساتھ بدکاری کرے یا کسی مسلمان کو قتل کر دے یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہے تو اس سے معاہدہ نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ جس غایت پر قتال رک جاتا ہے، وہ یہ ہے کہ ذمی جزیہ ادا کرنے کی ذمہ داری قبول کر لے۔''

ابن نجیم نے اسی بحث میں علامہ عینی اور ابن الہمام کے اس قول پر تنقید کرتے ہوئے، جس میں انھوں نے سب وشتم کے مرتکب ذمی کو قتل کرنے کو راجح قرار دیا ہے، اسے خلاف مذہب قرار دیا ہے۔ (ان کا متعلقہ اقتباس اوپر نقل کیا جا چکا ہے)۔

فقہاے احناف کے ہاں پائے جانے والے ان مختلف رجحانات کے تقابل اور موازنہ سے ایک بنیادی نکتہ یہ سامنے آتا ہے کہ بہت سے پہلوؤں سے زاویہ نظر کے اختلاف کے باوجود سب وشتم کے مرتکب غیر مسلم کے بارے میں ان کے ہاں اس بات پر قریب قریب اتفاق پایا جاتا ہے

کہ اسے اس جرم پر اگر قتل کی سزا دی جائے گی تو دراصل سرکشی اور عناد کے رویہ کی وجہ سے دی جائے گی۔ دوسرے لفظوں میں، جرم کے ارتکاب کے بعد ندامت محسوس کرنے اور توبہ ومعذرت کا راستہ اختیار کرنے والوں کے لیے معافی کی گنجائش تسلیم کرنے پر فقہاے احناف قاطبۃً متفق ہیں اور مذکورہ مختلف رجحانات میں سے کسی بھی رجحان کی نمائندگی کرنے والے اہل علم کو اس پر اصرار نہیں ہے کہ غیر مسلم کو توبہ اور اصلاح کا موقع دیے بغیر نفس جرم کے ارتکاب پر قتل کر دینا ضروری ہے۔

معاصر تناظر میں اس مسئلے پر خامہ فرسائی کرنے والے بیشتر اہل قلم کے ہاں احناف اور جمہور فقہا کے موقف میں موافقت اور ہم آہنگی ثابت کرنے کے لیے ایک ایسا طرز استدلال دیکھنے کو ملتا ہے جس میں اس پوری تفصیل کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر بعض حضرات متاخرین احناف مثلاً علامہ ابن الہمام وغیرہ کے ایسے فتوے نقل کر کے جن میں سب وشتم کے مرتکب ذمی کو تعزیراً قتل کرنے کو راجح قرار دیا گیا ہے، یہ ظاہر کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ یہ فقہ حنفی کا اصل موقف ہے، حالانکہ خود ان حضرات کی تصریح کے مطابق ان کی یہ راے احناف کے روایتی موقف کی ترجمانی نہیں کرتی، بلکہ اس سے اختلاف پر مبنی ہے۔ مزید یہ کہ متاخرین میں سے یہ رائے اختیار کرنے والے حضرات اس کی بھی تصریح کرتے ہیں کہ سب وشتم کے ارتکاب پر ذمی کے لیے توبہ کی گنجائش موجود ہے اور مجرم کو اسی صورت میں قتل کیا جائے جب وہ تنبیہ وتادیب کے باوجود اپنی روش سے باز نہ آئے اور سرکشی اور عناد ہی کے رویے پر مصر رہے، جیسا کہ ابن الہمام، ابن عابدین اور ملا جیون کی تصریحات سے واضح ہے۔

اسی طرح بعض حضرات احناف اور جمہور کے موقف میں یکسانی دکھانے کے لیے بزازی اور ابن نجیم وغیرہ کی ایسی عبارات کا حوالہ دیتے ہیں جن کی رو سے سب وشتم کے مرتکب کے لیے توبہ کی کوئی گنجائش نہیں، حالانکہ مذکورہ فقہا کا یہ موقف متقدمین ائمہ احناف کی تصریحات کے بالکل برعکس ہے۔ پھر یہ کہ بزازی وغیرہ کا یہ موقف سب وشتم کے مرتکب مسلمان کے بارے میں ہے نہ کہ غیر مسلم کے بارے میں، اس لیے توبہ کی گنجائش تسلیم نہ کرنے کو علی الاطلاق بیان کرنا اور غیر مسلم شاتم

رسول کو بھی توبہ کا موقع دیے بغیر واجب القتل قرار دینا خود ان حضرات کے نقطۂ نظر کی درست ترجمانی نہیں ہے۔ اس ضمن میں سب سے زیادہ ظلم علامہ شامی کے ساتھ کیا جا رہا ہے اور ان کی تصانیف سے وہ جملے نقل کر کے جن میں انھوں نے بزازی وغیرہ کا موقف بیان کیا ہے، یہ دعویٰ کیا جا رہا ہے کہ علامہ شامی بھی سب وشتم کے مرتکب کے لیے توبہ کی گنجائش کے قائل نہیں، حالانکہ انھوں نے 'ردالمحتار' اور 'تنبیہ الولاۃ والحکام' میں جو بحث کی ہے، وہ سر تا سر اس نقطۂ نظر کی تردید پر مبنی ہے۔

اسلامی غیرت وحمیت کا سوال

اب دوسرے اعتراض کو دیکھیے :

ہمارے نزدیک یہ اعتراض اس جذباتی انداز فکر کا ایک شاخسانہ ہے جس میں اس وقت مسلمانوں کے 'عوامی' راہ نماؤں نے انھیں مبتلا کر رکھا ہے اور جو انھیں اس پر برانگیختہ کرتا ہے کہ وہ دینی غیرت وحمیت کا اپنا ایک مخصوص مفہوم طے کریں اور دینی معاملات میں خالصتاً جذبات کو فیصلہ کن حیثیت دیتے ہوئے فقہ وشریعت کی تعبیر کے مسائل کو بھی اسی ذہنی رجحان کے تحت دیکھنا شروع کر دیں اور ایسا کرتے ہوئے خود اپنی تاریخ اور اپنی ہی مستند دینی وعلمی روایت کے ان تمام پہلوؤں کو نظر انداز کر دیں بلکہ بے غیرتی وبے حمیتی کا مظہر قرار دے دیں جو اس وقت کی ذہنی فضا میں لوگوں کے لیے قابل قبول نہیں ہیں۔

اس طرز فکر کے حاملین سے ہماری صرف اتنی گزارش ہے کہ وہ تاریخ کے صرف ایسے واقعات کا حوالہ دینے کے بجائے جو بظاہر ان کے تصور غیرت وحمیت سے زیادہ ہم آہنگ دکھائی دیتے ہیں، درج ذیل واقعات کو بھی ملحوظ رکھیں اور غیرت وحمیت کے اس مفہوم کو دینی لحاظ سے حتمی اور معیاری سمجھنے کے بجائے جو انھوں نے اپنے ذہن میں طے کر رکھا ہے، اس معاملے کے حکیمانہ پہلوؤں کو بھی پورا وزن دیں۔

o ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت میں بیان ہوا ہے کہ ایک شخص کی لونڈی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہتی اور آپ کی توہین کیا کرتی تھی اور اپنے مالک کے منع کرنے اور ڈانٹ ڈپٹ کے

باوجود اس سے باز نہیں آتی تھی۔ ایک دن اسی بات پر اس نے اشتعال میں آ کر اسے قتل کر دیا۔ (ابوداؤد، ۴۳۶۱)

عمیر بن امیہ کی بہن نے، جو مشرک تھی، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کے بارے میں سب وشتم کو ایک مستقل روش بنا رکھا تھا اور اس کے اس رویے سے تنگ آ کر ایک دن عمیر نے اسے قتل کر دیا تھا۔ (طبرانی، مجمع الزوائد ۲۶۰/۶۔ ابن ابی عاصم، الدیات، ۴۳/۱)

ان واقعات میں صحابہ نے پہلے مرحلے پر ان مجرموں کے خلاف قتل جیسا انتہائی اقدام کرنے کے بجائے ان کی حرکتوں کو نظر انداز کرنے اور سمجھا بجھا کر اس روش سے باز رکھنے کی کوشش کی۔ کیا ناقدین اس طرز عمل کو دینی غیرت کے منافی قرار دیں گے؟

○ واقعہ افک میں عبداللہ بن ابی نے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کے خلاف تہمت طرازی کا جو طوفان کھڑا کیا، وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اس قدر اذیت ناک بن گیا کہ آپ کو لوگوں سے اپیل کرنا پڑی کہ وہ اس کے شر سے آپ کو اور آپ کے اہل خانہ کو بچائیں۔ اس موقع پر اوس کے سردار سعد بن معاذ نے عبداللہ بن ابی کو قتل کرنے کی اجازت مانگی تو ابن ابی کے قبیلہ، بنوخزرج کے سردار سعد بن عبادہ سخت غصے میں آ گئے اور انھوں نے سعد بن معاذ سے کہا کہ ''خدا کی قسم، تم اسے قتل نہیں کرو گے اور نہ تم میں اتنی ہمت ہے کہ اسے قتل کر سکو۔ اگر اس کا تعلق تمھارے قبیلے سے ہوتا تو تم کبھی اس کا قتل کیا جانا پسند نہ کرتے۔'' (بخاری، ۳۹۱۰)

اس کے باوجود ہمیں یقین ہے کہ ناقدین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی محبت وعقیدت کے بارے میں کوئی سوال اٹھانے کی جسارت نہیں کریں گے۔

○ فتح مکہ کے موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے افراد کے ساتھ ساتھ سیدنا عثمان کے رضاعی بھائی عبداللہ بن ابی سرح کو عام معافی سے مستثنیٰ قرار دیتے ہوئے اسے قتل کر دینے کا حکم دے دیا۔ تاہم سیدنا عثمان نے اسے اپنے پاس چھپا لیا اور حالات کے پرسکون ہونے پر اسے اپنے ساتھ لے کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور بے حد اصرار کر کے اس کے لیے

معافی کا فیصلہ کروایا۔ (ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ، ۶۹/۵، ۷۰۔ الصارم المسلول، ۱۰۸)

اگر دینی حمیت کے اسی تصور کو معیار سمجھا جائے جو ناقدین بیان کر رہے ہیں تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر مبہم اعلان کے باوجود سیدنا عثمان کی طرف سے ابن ابی سرح کو اپنے پاس چھپانے، پناہ دینے اور پھر اصرار کر کے اسے معافی دلوانے کے اس عمل کی کیا توجیہ کیا جائے گی؟

o سیدنا معاویہ کی مجلس میں ابن یامین نضری نے کہا کہ اسے بدعہدی کرتے ہوئے قتل کیا گیا تھا، لیکن سیدنا معاویہ نے اس بیان پر ابن یامین کا کوئی مواخذہ نہیں کیا، بلکہ محمد بن مسلمہ کے احتجاج کے باوجود، جو اسی مجلس میں موجود تھے، ابن یامین پر سزاے موت نافذ کرنا تو کجا، کوئی تادیبی اقدام تک نہیں کیا۔ (بیہقی، دلائل النبوۃ ۱۹۳/۳۔ ابن عساکر، تاریخ مدینۃ دمشق ۲۷۵/۵۵)

روایت میں سیدنا معاویہ کے اس طرز عمل کی وجہ بیان نہیں ہوئی، لیکن یقینی طور پر ان کے پیش نظر اس کی کوئی نہ کوئی دینی مصلحت تھی۔ اب اگر ناقدین کے تصور حمیت کو معیار مانا جائے تو کیا اس واقعے سے سیدنا معاویہ کے دین وایمان کے بارے میں اس سے مختلف کوئی نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے جو مثال کے طور پر اہل تشیع کرتے ہیں؟

o خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کے سامنے مالک بن نویرہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر استخفاف آمیز انداز میں کیا تو خالد بن ولید نے کسی توقف کے بغیر اسے وہیں قتل کروا دیا۔ تاہم ان کے اس اقدام پر ابوقتادہ رضی اللہ عنہ نے سخت اعتراض کیا، سیدنا عمر نے سیدنا ابوبکر سے سفارش کی کہ خالد کو معزول کر دیا جائے، جبکہ خود سیدنا ابوبکر نے مالک بن نویرہ کے بھائی کو اس کی دیت ادا کی۔ (ابن کثیر، البدایہ والنہایہ ۳۲۲/۶)

غور طلب بات یہ ہے کہ مروجہ تصورات کے مطابق خالد بن ولید کا فیصلہ دینی غیرت وحمیت سے زیادہ ہم آہنگ بلکہ اس کا عین تقاضا تھا۔ پھر کیا وجہ ہے کہ ان کے اس غیرت مندانہ اقدام پر تین اکابر صحابہ ان سے نالاں ہوئے اور ان کے فیصلے کا قانونی جواز تسلیم کرنے کے بجائے مقتول کی دیت ادا کی گئی؟

o سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ ایک موقع پر یہودی عالم فنحاص کے پاس بیٹھے تھے کہ اس نے صدقہ اور زکوٰۃ کے حکم کے تناظر میں اللہ تعالیٰ کی شان میں گستاخی کرتے ہوئے کہا کہ اللہ ہمارا محتاج ہے جبکہ ہم اس سے بے نیاز ہیں۔ سیدنا ابوبکر نے غصے میں آ کر فنحاص کے چہرے پر زور سے تھپڑ رسید کیا اور کہا کہ اے اللہ کے دشمن، اگر ہمارے اور تمھارے مابین معاہدہ نہ ہوتا تو میں تمہاری گردن اڑا دیتا۔ (تفسیر ابن کثیر، سورۂ آل عمران، آیت ۱۸۱)

عرفہ بن حارث کندی رضی اللہ عنہ کے سامنے ایک نصرانی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کر دی تو عرفہ نے زور سے مکہ مار کر اس کی ناک توڑ دی۔ معاملہ عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش کیا گیا تو انھوں نے عرفہ کو تنبیہ کرتے ہوئے کہا کہ ہم نے تو ان کے ساتھ معاہدہ کیا ہوا ہے۔ عرفہ نے کہا کہ اس بات سے اللہ کی پناہ کہ ہم نے ان کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں کھلم کھلا گستاخی کی اجازت دینے پر معاہدہ کیا ہو۔ (بیہقی، السنن الکبریٰ، ۱۸۴۹۰۔ طبرانی، المعجم الکبیر ۲۶۱/۱۸)

سوال یہ ہے کہ اگر اللہ اور اس کے رسول کے گستاخوں کے خلاف عملی اقدام میں کسی قانونی اور فقہی نکتے کی کوئی اہمیت نہیں ہے اور 'ہر چہ باداباد' کا رویہ ہی غیرت ایمانی کا معیار ہے تو سب وشتم کے مجرموں کو قرار واقعی سزا دینے میں معاہدے کو مانع تصور کرنے والے ان جلیل القدر صحابہ کی اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ عقیدت ومحبت اور دینی غیرت وحمیت کا درجہ کیا متعین کیا جائے گا؟

حقیقت یہ ہے کہ توہین رسالت کا مسئلہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے اتنا نازک ہے کہ اسے محض جذباتی زاویے سے دیکھنا کسی بھی اعتبار سے شرعی حکمتوں اور مصلحتوں کے قرین نہیں۔ اسلام کی دعوت، مسلمان معاشرے کی داخلی تشکیل اور اس کی دینی واخلاقی ساکھ اور دین وملت کے اجتماعی مصالح سے اس مسئلے کا تعلق اتنا گہرا ہے کہ جذبات کی سطح پر مسلمان اس پر جو بھی ردعمل اپنے دل میں محسوس کرتے ہوں، قانون اور سیاسی پالیسی کی سطح پر اس معاملے میں بہرحال حکیمانہ طرز عمل ہی اختیار کرنا ناگزیر ہے، اس لیے کہ قانون اور سیاست، دونوں کی اپنی عملی تحدیدات، ضروریات اور

تقاضے ہیں جنھیں کم سے کم امت کے اہل علم و دانش اور فقہا نظر انداز نہیں کر سکتے۔ علامہ قاسم بن قطلو بغا نے اسی نکتے کی طرف یہ کہہ کر اشارہ کیا ہے کہ اگرچہ سب وشتم کے مسئلے میں ایک مسلمان کا دل اسی طرف میلان محسوس کرتا ہے کہ مجرم کو قتل کر دیا جائے، لیکن ہمارے لیے حنفی مذہب کی پیروی واجب ہے۔ بعض لوگ ان کی اس بات کو فقہی تعصب کی مثال کے طور پر پیش کرتے ہیں، لیکن ہمارے نزدیک اس کا درست محل یہ ہے کہ حنفی نقطہ نظر چونکہ قانون کی سطح پر شارع کے منشا کی زیادہ درست ترجمانی کرتا اور قانونی سوالات ومشکلات کا زیادہ قابل عمل جواب فراہم کرتا ہے، اس لیے جذباتی سطح پر ایک مسلمان کے احساسات کچھ بھی ہوں، تعبیر قانون کے دائرے میں اسی رائے کی پابندی لازم ہے۔

مغربی مفادات کی تائید

اب اس ضمن کے آخری اعتراض کا جائزہ لیجیے:

اس میں شبہ نہیں کہ اہل مغرب اور ہمارے ہاں ان کے انداز فکر سے متاثر سیکولر حلقے، جو ملک کے سیاسی اور قانونی ڈھانچے کو مغربی طرز پر استوار دیکھنے کے خواہش مند ہیں، اپنے مخصوص تصورات کے تحت پاکستان میں اسلامی قانون سازی کے عمل سے ناخوش ہیں اور ان کی طرف سے ان قوانین کے خاتمے کے لیے مسلسل دباؤ بھی ڈالا جا رہا ہے۔ جہاں تک سیکولر حلقوں کے اس نقطہ نظر کا تعلق ہے کہ ملک کے اجتماعی معاملات میں مذہب کا کوئی عمل دخل نہیں ہونا چاہیے اور یہ کہ توہین رسالت پر سزا جیسے قوانین چونکہ ریاست اور قانون کے اس مذہبی تشخص کو مستحکم کرتے ہیں، اس لیے ان کو کتاب قانون سے مٹا دینا چاہیے تو ہم اپنی اصل تحریر میں دوٹوک الفاظ میں واضح کر چکے ہیں کہ پاکستان جیسے مسلم اکثریتی معاشرے میں اس نقطہ نظر کو کسی حال میں قبول نہیں کیا جا سکتا۔ ہم نے لکھا ہے:

> ”ممکن ہے اہل مغرب اپنے سیکولر زاویہ نگاہ کے تحت یہ مطالبہ کرنے میں اپنے آپ کو فی الواقع حق بجانب سمجھتے ہوں کہ کوئی ریاست قانونی دائرے میں مذہبی شعائر اور شخصیات کے ساتھ کسی

وابستگی کا اظہار نہ کرے، لیکن ایک اسلامی ریاست کے لیے ایسے کسی مطالبے کو تسلیم کرنے کی کوئی وجہ نہیں جو ریاست کے مذہبی تشخص کے حوالے سے اسلام کی واضح ہدایات کو پامال کرتا ہو۔ قرآن مجید کے بارے میں یہ بات معلوم ہے کہ وہ مذہب کو صرف انفرادی معاملات تک محدود نہیں رکھتا، بلکہ مسلمانوں کے معاشرے کو سماجی، قانونی اور سیاسی، ہر سطح پر اللہ کی دی ہوئی ہدایات کے رنگ میں رنگا ہوا دیکھنا چاہتا ہے۔ اس تناظر میں دیکھا جائے تو خدا اور اس کے رسولوں کے ساتھ اعتقادی وجذباتی وابستگی اور ان کی حرمت وناموس کی حفاظت محض ایک مسلمان کے انفرادی ایمان واعتقاد کا مسئلہ نہیں، بلکہ نظم اجتماعی کی سطح پر مسلمانوں کے معاشرے کی بھی ذمہ داری ہے اور جو چیزیں اسلامی ریاست کو ایک مخصوص نظریاتی تشخص اور امتیاز عطا کرتی ہیں، ان میں اسلامی حدود وشعائر کا تحفظ اور ان کی بے حرمتی کا سدباب بھی شامل ہے۔ چنانچہ یہ بات اسلامی ریاست کا ایک بنیادی فریضہ قرار پاتی ہے کہ وہ اسلام اور پیغمبر اسلام کی حرمت وناموس اور مسلمانوں کی مذہبی غیرت وحمیت کو مجروح ہونے سے بچانے کے لیے پوری طرح چوکنا رہے اور قانون کی سطح پر اس نوعیت کے اقدامات کے سدباب کا پورا پورا اہتمام کرے۔‘‘

ہم نے توہین رسالت کے مسئلے کے حوالے سے جو کچھ عرض کیا ہے، اس کا بنیادی نکتہ سیکولر حلقوں کے مذکورہ زاویہ نظر کی تائید نہیں، بلکہ اس جرم کی شرعی سزا کے حوالے سے مختلف فقہی نقطہ ہائے نظر کی شرح ووضاحت اور ان میں سے احناف کے نقطہ نظر کی علمی ترجیح کو واضح کرنا ہے جو توہین رسالت کے مجرم پر پہلے ہی مرحلے میں سزائے موت نافذ کرنے کے بجائے اسے توبہ واصلاح کا موقع دینے اور عام حالات میں موت سے کم تر تعزیری سزا دینے کے قائل ہیں۔ اس تناظر میں ناقدین کا یہ اعتراض کہ ہماری اٹھائی ہوئی بحث مغربی زاویہ نظر یا مفاد کی تائید کرتی ہے، ایک بنیادی سوال کو جنم دیتا ہے، یعنی یہ کہ اسلامی قانون کی تعبیر وتشریح کے حوالے سے مختلف نقطہ ہائے نظر پر غور وخوض اور علمی بحث ومباحثہ میں فیصلہ کن حیثیت مسلمانوں کی علمی وفقہی روایت کے داخلی اصولوں اور ضروریات وترجیحات کو حاصل ہے یا مغرب کے مطالبات کے جواب میں ایک مصنوعی طور پر فرض کیے گئے ’’متفقہ موقف‘‘ کے اظہار کو؟ دوسرے لفظوں میں اگر فقہ وشریعت کے داخلی اصولوں اور دلائل کی روشنی میں یہ واضح ہو جائے کہ کسی مخصوص مجرم کو ایک محدود دائرے میں رعایت دینا شارع کا

منشا ہے یا کم از کم شارع کے منشا کے خلاف نہیں ہے تو آیا اس پہلو کو صرف اس لیے نظر انداز کر دیا جائے گا کہ اہل مغرب اس جرم پر سرے سے سزا ہی کو ختم کر دینے کا مطالبہ کر رہے ہیں؟

اس طرز فکر کے مضمرات کو ایک مثال سے واضح کرنا مناسب ہوگا۔

قرآن مجید نے قتل عمد کی صورت میں قصاص کو فرض قرار دیا ہے، لیکن ساتھ ہی یہ بھی واضح کیا ہے کہ مقتول کے ورثا کی طرف سے دیت پر رضا مند ہو جانے کی صورت میں نہ صرف یہ کہ قاتل کے لیے معافی کی گنجائش ہے، بلکہ اس نے خود ورثا کو ترغیب دی ہے کہ وہ عفو و درگزر سے کام لیتے ہوئے دیت قبول کر لیں۔ اس کے علاوہ بھی مختلف قانونی اور تکنیکی وجوہ کے تحت قاتل کے لیے رعایت کی بہت سی صورتیں کتب فقہ میں مذکور ہیں۔ یہی معاملہ چور کے لیے قطع ید اور شادی شدہ زانی کے لیے رجم کی سزا کا ہے اور فقہ اسلامی میں ایسے مجرموں کو مختلف صورتوں میں قطع ید اور رجم کی سزا سے مستثنیٰ قرار دے کر کم تر تعزیری سزا دینے کی رعایت نہ صرف ثابت ہے بلکہ ایسی رعایت تلاش کرنے کی ترغیب دی گئی ہے۔

اسلامی شریعت کے ان تمام احکام پر اس وقت اہل مغرب کو اعتراض ہے۔ مغربی قانونی فکر نہ صرف یہ کہ ہاتھ کاٹنے اور سنگ سار کرنے کو سنگ دلانہ اور وحشیانہ سزائیں قرار دیتی ہے، بلکہ بڑی حد تک کسی بھی جرم پر سزائے موت دینے کو سرے سے ناجائز تصور کرتی ہے اور اہل مغرب کی طرف سے مسلمان معاشروں سے بھی یہ مطالبہ کیا جا رہا ہے کہ وہ اپنے ہاں ان سزاؤں کو کتاب قانون سے خارج کر دیں۔ اب زیر بحث طرز فکر کی رو سے اہل مغرب کے اس مطالبے کا جواب یہ بنتا ہے کہ چونکہ اہل مغرب قطع ید اور موت کی سزا کا خاتمہ چاہتے ہیں، اس لیے ہم قاتل اور شادی شدہ زانی پر ہر حال میں سزائے موت جبکہ چوری کے مجرم پر ہر صورت میں قطع ید کی سزا نافذ کریں گے اور فقہ و شریعت کی روشنی میں ان مجرموں کو رعایت دینے کی کتنی ہی گنجائش کیوں نہ ہو، اہل مغرب کے سامنے ایک بے لچک موقف اختیار کرنے کے شوق میں ہم کسی مجرم کو کوئی رعایت نہیں دیں گے۔

بریں عقل و دانش بباید گریست

واقعہ یہ ہے کہ مذہبی حلقوں کا یہ جذباتی اور سطحی اندازِ فکر اسلامی قانون سازی کے عمل کو تقویت پہنچانے اور اسے آگے بڑھانے کے بجائے الٹا اسے نقصان پہنچانے کا سبب بن رہا ہے، کیونکہ اسلامی قانون سازی کے مخالف حلقوں کی طرف سے اپنے موقف کے حق میں استدلال کے طور پر جہاں اصولی اور نظریاتی دلائل پیش کیے جاتے ہیں، وہاں موجودہ قوانین میں پائے جانے والے بعض نقائص اور خامیاں اور قوانین کے غلط استعمال کی مثالیں بھی ایک کارآمد ہتھیار کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اس نوعیت کے اعتراضات کے حوالے سے مذہبی حلقوں کا رویہ نہ صرف یہ کہ سنجیدہ نہیں بلکہ غیر حکیمانہ بھی ہے جس سے نہ صرف ان قوانین کے متعلق بلکہ مذہبی جماعتوں کے متعلق بھی منفی تاثرات جنم لیتے ہیں۔

یہ بات محتاجِ وضاحت نہیں کہ ملک میں جو اسلامی قوانین نافذ ہیں، وہ بہرحال انسانی کاوش ہیں اور ان میں نہ صرف تعبیرِ قانون کے زاویے سے بلکہ عملی تجربات کے لحاظ سے بھی نقائص رہ جانے کا پورا امکان پایا جاتا ہے۔ چنانچہ شرعی وفقہی اصولوں اور عملی تجربات کی روشنی میں ان کا مسلسل جائزہ لیتے رہنے اور انھیں بہتر سے بہتر بنانے کی گنجائش بلکہ ضرورت بھی پوری طرح موجود ہے۔ تاہم عملاً یہ ہو رہا ہے کہ مذہبی حلقے اسلامی قوانین کے نفاذ کے بعد اس پہلو سے بالکل صرفِ نظر کرتے چلے آ رہے ہیں جبکہ ان قوانین کے حوالے سے پیدا ہونے والے عملی مسائل کو اجاگر کرنے اور پھر انھیں اسلامائزیشن کے پورے عمل کے خلاف پراپیگنڈا کے لیے استعمال کرنے کی ذمہ داری سیکولر طبقات نے سنبھال رکھی ہے۔ مذہبی طبقات اس سارے عمل میں صرف اس وقت متحرک ہوتے ہیں جب کسی قانون کے ضمن میں کوئی عملی اقدام کیا جانے لگتا ہے اور چونکہ میدان اصلاً مخالف عناصر نے سجایا ہوتا ہے، اس لیے کئی مواقع پر غیر جانب دارانہ نظر سے صورت حال کا مشاہدہ کرنے والے کو صاف محسوس ہوتا ہے کہ مذہبی حلقے اپنی دفاعی پوزیشن کی کمزوری کو اقدامی طاقت میں بدلنے کے لیے عوامی جذبات اور رائے عامہ کی طاقت کا سہارا لینے کی حکمت عملی اختیار کرنے پر مجبور ہیں۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ بظاہر متعلقہ قوانین کو ''بچانے'' میں کامیاب ہو جاتے ہیں، لیکن قانون کے حوالے

سے جو واقعی نظری یا عملی سوالات موجود ہوتے ہیں، وہ جوں کا توں باقی رہتے ہیں۔

جنرل پرویز مشرف کے دور میں حدود قوانین میں ترمیم کی ضرورت کے حوالے سے ذرائع ابلاغ میں بحث ومباحثہ کا میدان سجایا گیا تو مذہبی حلقوں نے ابتدا میں سارا زور یہ ثابت کرنے پر صرف کیا کہ یہ قوانین اعلیٰ سطحی اسلامی ماہرین نے بہت گہرے غور وفکر اور مشاورت کے بعد بنائے ہیں اور ان میں جو خلا یا نقائص بتائے جاتے ہیں، وہ بے بنیاد ہیں، اس لیے ان میں کسی ترمیم کی کوئی ضرورت نہیں۔ تاہم آخرکار خود علما کی ایک کمیٹی نے ان میں سے بعض قوانین کو شرعی لحاظ سے قابل اصلاح تسلیم کرتے ہوئے خود ان میں ترمیم کے لیے تجاویز پیش کیں۔ اس سارے عمل سے ذہنوں میں ایک سوال تو یہ پیدا ہوا کہ اگر قانون میں یہ خامیاں موجود تھیں تو گزشتہ تیس سال میں مذہبی حلقوں نے ان کی اصلاح کے لیے کوشش کیوں نہیں کی اور ہر موقع پر یہ اصرار کیوں کیا جاتا رہا کہ ان قوانین کو چھیڑنا حدود اللہ اور احکام شرعیہ میں مداخلت کے ہم معنی ہے؟ دوسرا تاثر یہ پیدا ہوا کہ مذہبی طبقات کا رویہ شرعی قانون سازی کے حوالے سے خالص علمی اور شرعی وفقہی بنیادوں کے بجائے سیاسی مصلحتوں اور مفادات پر استوار ہے اور وہ یہ چاہتے ہیں کہ اگر ان کی کوششوں سے کوئی ایسا قانون بن گیا ہے جو شرعاً قابل اصلاح ہے تو بھی اس کی اصلاح وترمیم کے ضمن میں کسی دوسرے فرد یا حلقے کو بات کرنے کا کوئی حق نہیں اور یہ حق بلا شرکت غیرے مذہبی حلقوں ہی کے لیے خاص ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سے شرعی قانون سازی کا سارا عمل بنیادی طور پر ایک سیاسی اور طبقاتی کشمکش کا رنگ اختیار کر کے اپنی اخلاقی اور دینی ساکھ سے محروم ہو جاتا ہے۔

شرعی قوانین اور بالخصوص توہین رسالت کے قانون کے غلط اور غیر ذمہ دارانہ استعمال کی بات بھی نہایت توجہ کے قابل ہے اور اگرچہ الزامی طور پر یہ بات کہہ دینے کی گنجائش موجود ہے کہ غلط استعمال تو ہر قانون کا ہو رہا ہے، تاہم مذہبی طبقات کی طرف سے مثبت طور پر اس کی روک تھام کے لیے جس قدر کوشش کی ضرورت ہے، اس کی ادنیٰ خواہش بھی ان کے ہاں دکھائی نہیں دیتی۔ اس کے نتیجے میں غیر مسلم اقلیتیں، جو اصولی طور پر توہین رسالت پر سخت سزا کے قانون کے خلاف نہیں

اوران کے اعلیٰ سطحی ذمہ دار راہ نما اپنا یہ موقف برملا ظاہر کر چکے ہیں، جب کسی مشکل سے دوچار ہوتی ہیں تو انھیں اپنے حق میں آواز اٹھانے کے لیے مذہبی راہ نما اور علما نہیں، بلکہ غیر مذہبی قائدین ہی میسر آتے ہیں۔ مظلوم غیر مسلموں کا ساتھ دینا تو دور کی بات ہے، اگر خود مسلمانوں کے مذہبی فرقوں کے مابین کہیں تصادم ہو جائے تو کسی بھی فریق کے ذمہ دار قائدین اور اعلیٰ سطحی راہ نماؤں کے لیے یہ ممکن نہیں ہوتا کہ وہ اپنے حلقے کے اختیار کردہ طرز عمل کے بارے میں تحفظات یا اعتراضات رکھتے ہوئے بھی عوامی جذبات سے مختلف کوئی بات علانیہ کہہ سکیں۔ اس ضمن میں ان کی عملی مجبوریوں سے انکار نہیں، لیکن یہ بھی واقعہ ہے کہ مذہبی قیادت کو درپیش اس داخلی مشکل سے مسیحی راہ نماؤں کے اس سوال کا کوئی جواب بہرحال فراہم نہیں ہوتا کہ اگر مسلمانوں کے مذہبی راہ نما خود اپنے پیروکاروں کے طرز عمل کو حدود کا پابند رکھنے کی عملی ذمہ داری اٹھانے کی پوزیشن میں نہیں ہیں تو وہ مسیحی اقلیت سے یہ مطالبہ کس منہ سے کرتے ہیں کہ وہ اپنے حقوق کے تحفظ کے لیے سیکولر لابیوں کی مہم کو تقویت پہنچانے کے بجائے اپنا وزن اسلام پسندوں کے پلڑے میں ڈال دیں؟

ہماری رائے میں یہ صورت حال اس بات کی متقاضی ہے کہ ملک وملت کے اجتماعی معاملات میں عملی کردار ادا کرنے والے مذہبی طبقات محض جذباتیت کو فروغ دینے اور اس کے سہارے وقتی نوعیت کے سیاسی اقدامات کرنے کے بجائے اپنی دینی واخلاقی ذمہ داری کو محسوس کرتے ہوئے سنجیدگی کا راستہ اختیار کریں اور مذہب اور اہل مذہب کے اجتماعی کردار کو مفید، مثبت اور موثر بنانے کے لیے اپنی موجودہ حکمت عملی کا گہرا ناقدانہ جائزہ لے کر اس کی اصلاح کے لیے عملی قدم اٹھائیں۔ ہمارے نزدیک اس ضمن میں حسب ذیل اقدامات ناگزیر ہیں:

۱۔ ملک میں نافذ اسلامی قوانین کے حوالے سے علمی وفقہی سطح پر یا عملی تجربات کی روشنی میں جو مختلف توجہ طلب سوالات سامنے آتے رہتے ہیں، ان کا جائزہ لینے کے لیے تمام دینی جماعتوں کے نمائندہ علما پر مشتمل ایک مستقل کمیٹی قائم کر دی جائے جو اس طرح کے مسائل پر تسلسل کے ساتھ غور وفکر کرتی رہے۔ مذہبی جماعتیں اس کمیٹی کے پیش کردہ تجزیوں کی روشنی میں، مخالف عناصر

کی طرف سے کسی مہم کا انتظار کرنے کے بجائے، ازخود اصلاح طلب پہلوؤں کے بارے میں ذمہ دارانہ موقف اختیار کریں اور قانونی سطح پر مطلوبہ تبدیلی لانے کے لیے اپنا کردار ادا کریں۔

۲۔توہین رسالت سے متعلق حالیہ قانون چند بنیادی اور اہم پہلوؤں سے نظر ثانی کا محتاج ہے، اس لیے جید اور ذمہ دار علما کی راہ نمائی میں مذہبی جماعتیں درج ذیل امور کو ملحوظ رکھتے ہوئے ایک ترمیم شدہ اور جامع مسودۂ قانون پارلیمنٹ میں پیش کریں:

الف۔ اسلامی جمہوریہ پاکستان کی شہریت کے لیے اسلام اور پیغمبر اسلام کے احترام کو بنیادی شرط قرار دیا جائے اور کوئی بھی شخص جو اپنے قول وفعل سے اس شرط کی دانستہ خلاف ورزی کرے، اس کے حقوق شہریت منسوخ کر دیے جائیں۔

ب۔توہین رسالت کا جرم کسی ایک فرد کے خلاف نہیں، بلکہ پورے مسلمان معاشرے اور ریاست کے خلاف جرم ہے، اس لیے اس میں قانونی طور پر مدعی بھی کسی فرد کو نہیں، بلکہ ریاست کو ہونا چاہیے، جبکہ عام لوگوں کا کردار ایسے کسی بھی معاملے کو محض قانون کے نوٹس میں لانے تک محدود ہونا چاہیے۔

ج۔ مجرم سے پہلی مرتبہ جرم سرزد ہوا ہو تو اسے توبہ، معذرت اور معافی کا موقع دیا جائے، البتہ جرم کے مکرر ارتکاب کی صورت میں قرائن وشواہد سے یہ واضح ہو جائے کہ مجرم صرف دفع الوقتی کے لیے معذرت کا سہارا لے رہا ہے جبکہ حقیقی طور پر اپنے رویے کی اصلاح پر آمادہ نہیں تو اس کی توبہ کو قبول کرنے سے انکار کر دیا جائے۔

د۔ جرم کی نوعیت اور اثرات کے لحاظ سے سزاے موت کے ساتھ ساتھ متبادل اور کم تر سزاؤں کی گنجائش بھی قانون میں شامل کی جائے، جبکہ موت کی سزا کو اس جرم کی انتہائی سزا قرار دیتے ہوئے اسی صورت میں نافذ کیا جائے جب جرم کے سد باب اور اس کے اثرات کا ازالہ کرنے کے لیے یہی سزا ناگزیر ہو۔

ہ۔اگر توہین رسالت کا الزام جھوٹا ثابت ہو تو الزام لگانے والے کو سخت سے سخت سزا دی

جائے تاکہ شخصی اور گروہی وطبقاتی نزاعات میں اس الزام کو بطور ہتھیار استعمال کرنے کے رجحان کی حوصلہ شکنی کی جا سکے۔

۳۔ ہر شہر میں تمام مکاتب فکر کے ذمہ دار علما اور مقامی طور پر بااثر سماجی وسیاسی شخصیات پر مشتمل ایک مستقل کمیٹی قائم کی جائے جو کسی بھی مسلمان یا غیر مسلم کے خلاف توہین رسالت کا الزام سامنے آنے کی صورت میں اپنے اجتماعی اثر ورسوخ کو استعمال کرتے ہوئے اس امر کو یقینی بنائے کہ کوئی بھی گروہ عوامی جذبات کو بھڑکا کر انھیں قانون کو ہاتھ میں لینے یا پولیس اور عدالت پر دباؤ ڈال کر ان کی غیر جانب داری کو مشکوک بنانے کی کوشش نہ کر سکے۔*

ہذا ما عندی والعلم عند اللہ۔

---

*اس کی ایک اچھی مثال حال ہی میں گوجرانوالہ میں پیش آنے والے ایک واقعے میں سامنے آئی۔ کھوکھر کی کے علاقے میں، جہاں مسیحی لوگ بڑی تعداد میں آباد ہیں، قرآن مجید کے اوراق جلائے جانے کے الزام میں کچھ مسیحیوں کا نام لے کر ان کے خلاف احتجاجی جلوس منظم کیے گئے جس پر علاقے کی مسیحی آبادی میں خوف وہراس پھیل گیا اور بڑی تعداد میں لوگ اپنے مکانات چھوڑ کر چلے گئے۔ تاہم شہری انتظامیہ نے تحقیق کی تو معلوم ہوا کہ الزام غلط ہے اور ملزموں کا اس واقعے سے کوئی تعلق نہیں۔ اس ضمن میں شہر کے تمام مکاتب فکر کے ذمہ دار علما کی میٹنگ طلب کر کے انھیں صورت حال سے آگاہ کیا گیا تو علما نے کم وبیش اتفاق رائے سے اس حرکت کی مذمت کی اور انتظامیہ پر زور دیا کہ جب الزام کا جھوٹا ہونا معلوم ہو گیا ہے تو بے گناہ مسیحیوں کو تنگ نہ کیا جائے اور اس کے بجائے اصل ذمہ داروں کو تلاش کر کے ان کے خلاف کارروائی کی جائے۔

بعض اہم سوالات سے متعلق مراسلت

[توہین رسالت کی سزا سے متعلق ہم نے اپنا جو نقطہ نظر سابقہ صفحات میں بیان کیا ہے، بعض اہل علم ودانش کے ساتھ مراسلت میں اس کے چند مزید پہلوؤں کی توضیح کا موقع ملا۔ یہاں موضوع کی مناسبت سے ان خطوط کو درج کر دینا بھی برمحل معلوم ہوتا ہے۔]

(۱)

مکرمی!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

آپ کے اٹھائے ہوئے سوالات کے حوالے سے میری گزارشات حسب ذیل ہیں:

۱۔ آپ کے پہلے نکتے کا حاصل میرے فہم کے مطابق یہ ہے کہ عہد رسالت میں مختلف افراد کو توہین رسالت کی جو سزا دی گئی، اس کی علت محض توہین نہیں بلکہ قبول حق سے انکار بھی تھا جس کی وجہ سے یہ لوگ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا براہ راست مخاطب ہونے کی وجہ سے، پہلے ہی سزاے موت کے مستحق تھے جبکہ ان کی طرف سے توہین وتنقیص کے رویے نے ان کے اس انجام کو مزید موکد کر دیا تھا۔ مجھے اس احتمال میں زیادہ وزن دکھائی نہیں دیتا۔ پیغمبر کے زمانے میں خود پیغمبر کے سامنے سرکشی اور عناد کا رویہ اختیار کرنا یقیناً معاملے کو زیادہ سنگین بنا دیتا ہے، لیکن اصل جرم جس پر سزاے موت دی گئی، وہ 'محاربہ' اور 'فساد فی الارض' تھا اور اس کے لیے بیان کیا جانے والا ضابطہ

تعزیرات پیغمبر کے ساتھ خاص نہیں بلکہ شریعت کا ایک عام قانون ہے۔ مسلمانوں کی ریاست میں اگر کوئی غیر مسلم ان کے پیغمبر یا مذہب کے بارے میں سرکشی کے انداز میں علانیہ توہین وتنقیص کا رویہ اختیار کرتا اور اس پر مصر رہتا ہے تو وہ یقینی طور پر محاربہ اور فساد فی الارض کا مرتکب ہے جس پر اسے نشان عبرت بنا دینا واضح طور پر آیت محاربہ کا تقاضا ہے۔

۲۔ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ اس جرم پر سزا دینے کے لیے عدل وانصاف کے سارے تقاضے پورے ہونے چاہییں اور باقاعدہ عدالتی کارروائی کے بغیر کوئی اقدام نہیں کیا جانا چاہیے تو یہ بات بالکل درست ہے اور میں اس پر الگ سے ایک تحریر لکھ رہا ہوں جو امید ہے کہ ان شاء اللہ جلد مکمل ہو جائے گی۔ اسی طرح سزائے موت کو لازم قرار دینے کے بجائے قانون میں متبادل سزاؤں کی گنجائش رکھے جانے پر بھی میں اپنا نقطہ نظر ''حدود وتعزیرات'' میں واضح کر چکا ہوں۔ میں اس باب میں احناف کے نقطہ نظر کو درست سمجھتا ہوں جو عام حالات میں اس جرم کو مستوجب قتل نہیں سمجھتے۔ واللہ اعلم

محمد عمار خان ناصر

(۲)

برادرم....... صاحب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

امید ہے مزاج بخیر ہوں گے اور آپ دلچسپی سے تعلیمی سرگرمیوں میں مصروف ہوں گے۔

توہین رسالت اور اس پر مواخذہ سے متعلق آپ نے جو سوالات لکھے ہیں، اپنے ناقص فہم کے مطابق ان کا جواب تحریر کر رہا ہوں۔

پہلے سوال سے متعلق عرض ہے کہ کسی قول یا عمل کا فی نفسہ خدا یا اس کے کسی پیغمبر یا کسی بھی برگزیدہ ہستی کی توہین وتنقیص پر مبنی یا اس کو مستلزم ہونا ایک بات ہے اور باقاعدہ توہین کی نیت سے اور خدا یا اس کے رسول یا کسی بھی معتبر شخصیت کے معتقدین کے جذبات کو مجروح کرنے کے

ارادے سے ایسا کوئی فعل انجام دینا دوسری بات۔ دنیا میں مذہبی عقیدوں کا اختلاف بھی موجود ہے اور مذہبی شخصیات سے متعلق مختلف آرا رکھنے والے گروہ بھی پائے جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک گروہ کے خیالات دوسرے گروہ کے عقیدے کے مطابق توہین وتنقیص کو بھی یقیناً مستلزم ہیں، چنانچہ سیدنا مسیح کو الوہیت کے منصب پر فائز کرنا مسلمانوں کے نزدیک خدا کی شان کے منافی اور اس کی تنقیص کو مستلزم ہے جبکہ سیدنا مسیح سے الوہی صفات کی نفی کر کے انھیں ایک عام انسان تصور کرنا مسیحیوں کے نزدیک سیدنا مسیح کی تنقیص شان کے مترادف ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں تصریح فرمائی ہے کہ وہ اس دنیا میں اس نوعیت کے مذہبی اختلافات کو ختم نہیں کرنا چاہتا اور اسی لیے اس نے شرک تک کے وجود کو گوارا فرمایا ہے۔ ہر گروہ کو یہ آزادی حاصل ہے کہ وہ جس عقیدے کو درست سمجھتا ہے، اس کو بیان کرے اور جس عقیدے کو غلط سمجھتا ہے، اس کی تردید کرے اور ہر گروہ دوسرے گروہ کے حق کا احترام کرتے ہوئے اپنے اس حق کو استعمال کرے، چنانچہ خود مسلمان معاشروں میں یہودی اور مسیحی علما اسلام، قرآن اور پیغمبر خدا پر ایسے اعتراضات کرتے رہے ہیں جس سے ان کے خیال میں ہمارے دین کا باطل ہونا ثابت ہوتا ہے۔ علماے اسلام نے ایسے اعتراضات کو مذہبی آزادئ رائے کے تناظر میں دیکھتے ہوئے کبھی اس پر قدغن لگانے کی کوشش نہیں کی بلکہ استدلال کا جواب استدلال ہی کے میدان میں دیا ہے۔

جس چیز کو شریعت میں دنیوی قانون کے اعتبار سے قابل مواخذہ کہا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ کوئی شخص یا گروہ اپنے عقیدے کی وضاحت اور مخالف عقیدے کی تردید کے لیے ناگزیر اسلوب بیان سے تجاوز کر کے ایسا طرز بیان اختیار کرے جس کا مقصد اصلاً تبلیغ نہیں بلکہ توہین وتنقیص ہو اور اس میں مخالف گروہ کو اپنا نقطۂ نظر سمجھانے کے بجائے محض اس کے مذہبی جذبات کو مجروح کرنا مقصود ہو۔ شیعہ حضرات اگر خلفاے ثلاثہ کی خلافت کو مبنی برحق نہیں سمجھتے تو وہ اپنے اعتراضات علمی دلائل کے ساتھ بیان کر سکتے ہیں اور ہمیشہ کرتے رہے ہیں اور علماے اہل سنت نے بھی ان کا یہ حق تبلیغ تسلیم کرتے ہوئے دلائل کا جواب دلائل ہی سے دیا ہے۔ اس کے برعکس ان کے واعظین اور

ذاکرین جس لب ولہجے اور جس اسلوب میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں، وہ تبلیغ کے دائرے میں نہیں بلکہ توہین کے دائرے میں آتا ہے اور قانونی طور پر سزا کا محل یہی دائرہ ہے۔ عہد صحابہ میں بھی جن غیر مسلم گروہوں سے مسلمانوں نے معاہدہ کیا، ان کے ساتھ یہی شرط طے کی گئی کہ وہ ''مسلمانوں کے سامنے'' نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر نامناسب انداز میں نہیں کریں گے۔ حاصل یہ کہ کسی ایک گروہ کے عقیدے کا دوسرے گروہ کے عقیدے کی رو سے توہین وتنقیص پر مبنی ہونا الگ مسئلہ ہے اور باقاعدہ توہین وتنقیص کی نیت اور ارادے سے ایسا طرز بیان اختیار کرنا جس سے دوسرے گروہ کے جذبات مجروح ہوں، ایک الگ بات ہے۔ ان دونوں باتوں میں فرق ملحوظ رکھا جائے تو میرے خیال میں وہ اشکال پیدا نہیں ہوتا جو آپ نے ذکر کیا ہے۔

جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے بہت سے لوگوں کی طرح عبد اللہ بن ابی پر بھی توہین رسالت کی سزا نافذ نہیں کی تو اس کی وجہ، جیسا کہ میں نے اپنی کتاب میں بھی واضح کیا ہے، یہ ہے کہ یہ سزا دراصل ایک تعزیری سزا ہے جس میں جرم کی نوعیت، اس کے اثرات، مجرم کی حیثیت اور اسے سزا دینے سے رونما ہونے والے ممکنہ سیاسی وسماجی اثرات، ان سب چیزوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی چیز کو ملحوظ رکھتے ہوئے بہت سے مجرموں کو نظر انداز کرنے یا ان سے درگزر کرنے کا طریقہ اختیار فرمایا جبکہ بہت سے لوگوں پر سزا نافذ کرنے کو قرین مصلحت دیکھتے ہوئے سزا نافذ فرمادی۔ یہ حکمت آج بھی ملحوظ رکھنی چاہیے۔ مجھے ان لوگوں کی رائے سے اتفاق نہیں ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ مسلمانوں کا نظم اجتماعی توہین رسالت کے ہر واقعے سے ایک ہی لگے بندھے قانونی طریقے سے نمٹنے کا پابند ہے اور یہ کہ اس معاملے میں اسلام اور مسلمانوں کی وسیع تر سیاسی اور دعوتی مصلحتیں کوئی اہمیت نہیں رکھتیں۔ میرے نزدیک اس معاملے میں فقہاے احناف کا موقف ہی ان بہت سی الجھنوں کا قابل عمل حل پیش کرتا ہے جو آج امت مسلمہ کو درپیش ہیں۔ ہمارے ہاں بھی جنرل ضیاء الحق صاحب کے دور میں پارلیمنٹ سے منظور کیے جانے والے قانون میں اس جرم پر متبادل سزا کی گنجائش موجود تھی جسے بعد میں ختم کر

کے متعین طور پر موت ہی کی سزا کو لازم کر دیا گیا۔ یہ ایک بڑی قانونی غلطی تھی اور جلد یا بدیر ہمیں نہ صرف قانون کی سطح پر احناف کے موقف کو وزن دینا ہوگا بلکہ عام سماجی سطح پر بھی لوگوں کو اس کی حکمت سے روشناس کرانا ہوگا۔

امید ہے کہ یہ گزارشات زیر بحث سوالات کے حوالے سے میرا مدعا واضح کرنے میں مدد دیں گی۔ بصورت دیگر آپ کی طرف سے مزید تنقیحی سوالات کو خوش آمدید کہوں گا۔

بے حد شکریہ!

محمد عمار خان ناصر

(۳)

برادرم....... صاحب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

آپ کی ای میل موصول ہوئی۔ شکریہ!

آپ نے لکھا ہے کہ کسی شخصیت یا عقیدے کی توہین اور اس پر علمی و عقلی تنقید میں فرق کرنا بعض صورتوں میں عملی اعتبار سے پیچیدہ بن جاتا ہے۔ آپ کی بات درست ہے۔ اپنے عقیدے کی تبلیغ، مخالف عقیدے پر تنقید اور اس کی توہین، ان تینوں میں کچھ چیزیں یقیناً مشترک ہیں، لیکن اصولی طور پر یہ بات قابل فہم ہے کہ کچھ چیزیں ان کے مابین فارق بھی ہیں۔ چنانچہ کسی مخصوص فعل کے بارے میں یہ طے کرنے کے ضمن میں اختلاف کی گنجائش یقیناً رہے گی کہ وہ تنقید کے زمرے میں آتا ہے یا توہین کے۔ کسی بھی اخلاقی یا قانونی اصول کے عملی اطلاق میں ایسے اختلاف سے کسی طرح بچا نہیں جا سکتا۔ اسی وجہ سے فصل نزاع کے لیے ہر مہذب معاشرہ ایسے معاملات میں فریقین میں سے کسی کو ازخود قضیہ نمٹانے کی اجازت نہیں دیتا، بلکہ قانون اور عدالت کی صورت میں (مفروضہ طور پر) ایک غیر جانب دار ثالث کی طرف رجوع کرنے کا پابند بناتا ہے۔ ضروری نہیں کہ عدالت کا فیصلہ بھی حقیقی طور پر انصاف پر مبنی ہو، تاہم اس دنیا میں اس سے ہٹ کر کوئی

تدبیر اختیار کرنا ممکن نہیں اور شریعت یا کوئی بھی قانون دراصل انسانی عقل و تدبیر کی اس نارسائی کو پہلے دن سے مان کر آگے چلتا ہے۔

اسی طرح آپ کی یہ بات بھی درست ہے کہ بعض صورتوں میں ایک گروہ اپنے عقیدے کے لحاظ سے کسی ایسے اقدام کو بالکل جائز تصور کرتا ہے جو دوسرے گروہ کے نزدیک اس کے مذہب کی توہین شمار ہوتا ہو۔ اس ضمن میں محمود غزنوی کے بجائے زیادہ واضح مثال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ان اقدامات کی ہے جو آپ نے کعبہ میں موجود بتوں کو توڑ دینے اور جزیرۂ عرب میں ہر جگہ مشرکین کی عبادت گاہوں، بت خانوں اور استھانوں کو منہدم کرنے کے سلسلے میں فرمائے۔ اس صورت میں دراصل دو اخلاقی اصول باہم مزاحم ہوتے ہیں: ایک دوسرے مذہبی گروہوں کی آزادیٔ رائے کا احترام اور دوسرا حکم الٰہی کی تعمیل اور منشائے خداوندی کی تکمیل۔ کوئی بھی مذہبی گروہ جب کسی اخلاقی اصول کی پابندی قبول کرتا ہے تو محض دوسرے مذہبی گروہوں کے جذبات کی رعایت کی خاطر نہیں بلکہ بنیادی طور پر خود اپنی مذہبی تعلیمات کی روشنی میں قبول کرتا ہے، چنانچہ جہاں اس کی مذہبی تعلیمات اسے رواداری کا درس دیتی ہیں، وہاں وہ رواداری اختیار کرتا ہے اور جہاں وہ اس سے اس کے برعکس کوئی تقاضا کرتی ہیں، وہاں وہ اس تقاضے کو بجالاتا ہے۔ مثال کے طور پر کسی بھی بے گناہ انسان کی جان لینا خود شریعت کے حکم کی رو سے حرام ہے، لیکن اگر اللہ کا حکم ہو تو ابراہیم علیہ السلام اپنے معصوم بیٹے کی اور خضر علیہ السلام راہ چلتے ایک بے گناہ لڑکے کی جان لینے کے پابند ہو جاتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں مذہب کے دائرے میں تمام اخلاقی اصولوں میں برتر اصول (overriding principle) کی حیثیت صرف اطاعت کو حاصل ہے۔ ایسی صورت میں جو گروہ receiving end پر ہو، اسے اپنے عقیدے سے دیانت دارانہ وابستگی کا ثبوت دینے کے لیے اس کی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔ یہ دنیا اللہ نے آزمائش کے لیے بنائی ہے اور اپنی حکمت کے تحت اس میں اس نوعیت کے بہت سے تضادات رکھے ہیں۔ ہمارے لیے اسے اسی طرح قبول کیے بغیر کوئی چارہ نہیں۔

آپ نے لکھا ہے کہ اگر توہین رسالت پر سزا حرابہ اور فساد فی الارض کے اصول کے تحت آتی ہے تو پھر اس میں معافی کی گنجائش نہیں ہونی چاہیے، کیونکہ اس صورت میں یہ 'حد' ہوگی اور اس میں معافی نہیں ہو سکتی۔ میری رائے میں اول تو یہی بات درست نہیں کہ 'حد' میں تخفیف یا معافی نہیں ہو سکتی۔ میں اپنی کتاب ''حدود وتعزیرات'' کے ایک مستقل باب میں تفصیل سے واضح کر چکا ہوں کہ اگر کوئی معقول شرعی حکمت تخفیف یا معافی کا تقاضا کرتی ہو تو ایسا کیا جا سکتا ہے، چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود یہ ہدایت فرمائی کہ اگر مسلمانوں کا کوئی لشکر جنگ کے لیے نکلا ہو اور لشکر میں شامل کوئی آدمی چوری کرلے تو اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ فقہا نے اس کی وجہ 'مفسدہ' پیدا ہونے کا اندیشہ بیان کی ہے۔ ابن ابی کا مواخذہ بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی وجہ سے نہیں کیا کہ ایک تو انصار کے ایک گروہ میں، جن کا وہ سردار تھا، اس سے منفی جذبات پیدا ہوں گے اور دوسرے، لوگوں کو یہ کہنے کا موقع مل جائے گا کہ محمد اپنے ہی ساتھیوں کو قتل کر دیتے ہیں۔ ویسے بھی آیت محاربہ کا اسلوب یہ بتاتا ہے کہ شارع یہاں سزا کے لیے حالات کے لحاظ سے مختلف صورتوں کے انتخاب کو قاضی یا حاکم کی صواب دید پر چھوڑنا چاہتا ہے۔ میرے نزدیک اسی اسلوب سے یہ گنجائش پیدا ہوتی ہے کہ ریاست کے خلاف سیاسی نوعیت کے جرائم کا مواخذہ کرتے ہوئے سیاسی ومعاشرتی مصلحتوں اور مواخذہ یا درگزر، دونوں کے نتائج واثرات کے تناسب کو ملحوظ رکھا جائے۔

محمد عمار خان ناصر

(۴)

[بعض اہل دانش نے یہ اعتراض کیا کہ ہم نے توہین رسالت پر سزاے موت کے نظائر کے طور پر ایسے واقعات پیش کیے ہیں جو درجہ صحت سے گرے ہوئے ہیں اور ان پر درایتاً اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک واقعے میں تنہا قاتل کے بیان پر جس میں اپنے دفاع کے لیے نہ مقتول موجود ہے اور نہ الزام کی صحت پر کوئی گواہ ہے، قاتل کو بری کر دینا ایک ایسی چیز ہے جس کی نسبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نہیں کی جا سکتی۔ اس کے جواب میں یہ مختصر خط لکھا گیا۔]

مکرمی...... صاحب

وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ

آپ کے تبصرے کی بابت عرض ہے کہ:

۱۔ کسی روایت پر اگر بنیادی استدلال کا مدار ہو تو اس کو یقیناً فنی صحت کے معیار کے مطابق ہونا چاہیے، لیکن تائیدی طور پر پیش کی جانے والی روایات کے لیے یہ ضروری نہیں۔

۲۔ یہ اشکال مذکورہ واقعے کی پوری تفصیلات کے روایت میں بیان نہ ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں عقلی وقیاسی طور پر یہ فرض کرنا چاہیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لازماً انصاف کے تقاضوں کو پورا کرتے ہوئے ہی یہ فیصلہ کیا ہوگا۔ روایت کے مجمل ہونے کی صورت میں اس کے خلا کو علمی وعقلی اصولوں کی روشنی میں بھرنا چاہیے، نہ کہ اسے بالکل ناقابل استدلال قرار دے دینا چاہیے۔

محمد عمار خان ناصر

متفرقات

واقعہ غناء جاریتین میں راویوں کے چند تصرفات

مارچ ۲۰۰۶ء کے 'اشراق' میں برادرم منظور الحسن صاحب نے 'اسلام اور موسیقی' کے زیر عنوان اپنے مقالے میں صحیح بخاری کی ایک روایت پر گفتگو کرتے ہوئے میرا ایک اقتباس نقل کیا ہے۔ یہ اقتباس میری ایک غیر مطبوعہ تحریر سے لیا گیا ہے اور اس میں ایک علمی غلطی موجود ہے جس کی وضاحت دیا نتاً ضروری ہے۔ وہ یہ کہ اس میں عروہ بن الزبیر کے چار شاگردوں یعنی ابوالاسود، محمد بن عبدالرحمٰن، زہری اور ہشام بن عروہ کا ذکر کیا گیا ہے، جبکہ درحقیقت یہ تین شاگرد ہیں، کیونکہ ابو الاسود اور محمد بن عبدالرحمٰن الاسدی ایک ہی شخصیت ہیں۔ بخاری کے بعض طرق میں ان کا ذکر کنیت کے ساتھ اور بعض میں نام کے ساتھ ہوا ہے، جس کی وجہ سے ان کو دو الگ الگ آدمی سمجھنے کا اشتباہ پیدا ہوا۔ مزید برآں زیر بحث روایت کی تنقید کے بعض دیگر پہلو بھی قابل غور ہیں جو مذکورہ اقتباس سے واضح نہیں ہوتے۔ چنانچہ یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ محولہ تحریر کا پورا اور اصلاح شدہ متن قارئین کی خدمت میں پیش کر دیا جائے۔

زیر بحث روایت کا متن حسب ذیل ہے:

عن عائشة قالت دخل علی رسول الله صلی الله علیه وسلم وعندی جاریتان تغنیان بغناء بعاث فاضطجع علی الفراش وحول وجهه ودخل ابوبکر فانتهرنی وقال مزمارة الشیطان عند النبی صلی الله علیه وسلم فاقبل علیه رسول الله علیه السلام فقال

دعهما فلما غفل غمزتهما فخرجتا (بخاری، ۸۹۷)

''ام المومنین عائشہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے۔ اس وقت میرے پاس دو لونڈیاں جنگ بعاث کے اشعار گا رہی تھیں۔ رسول اللہ بستر پر آرام فرما ہو گئے اور آپ نے اپنا رخ پھیر لیا۔ اتنے میں ابوبکر آئے اور انھوں نے مجھے ڈانٹا اور کہا کہ کیا رسول اللہ کی موجودگی میں شیطانی آلات بجائے جا رہے ہیں؟ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر سے مخاطب ہو کر کہا کہ ان کو گانے دو۔ پھر جب ابوبکر کی توجہ ہٹی تو میں نے ان دونوں کو آنکھ سے اشارہ کیا اور وہ چلی گئیں۔''

روایت کے تمام طرق کو جمع کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ ام المومنین عائشہ اس واقعے کی اصل اور مرکزی راوی ہیں۔ ان سے یہ واقعہ ان کے بھتیجے عروہ بن زبیر نے نقل کیا ہے اور عروہ سے درج تین راوی اس کو روایت کرتے ہیں:

۱۔ ابوالاسود محمد بن عبدالرحمٰن الاسدی (بخاری، ۲۶۹۱)

۲۔ ابن شہاب زہری (بخاری، ۹۳۴)

۳۔ ہشام بن عروہ (بخاری، ۸۹۹)

ابوالاسود محمد بن عبدالرحمٰن الاسدی ایک یتیم تھے جو عروہ بن زبیر کی کفالت میں رہے۔ ابن شہاب زہری ایک جلیل القدر محدث ہیں اور انھوں نے عروہ بن زبیر سے روایات کی ایک بڑی تعداد نقل کی ہے۔ ہشام بن عروہ، عروہ بن زبیر کے فرزند ہیں اور ان سے بھی ان کے والد کی روایات ایک بڑی تعداد میں منقول ہیں۔ ان میں سے ابوالاسود اور ابن شہاب زہری تو براہ راست عروہ کے شاگرد ہیں اور ان کے نقل کردہ متون کی سند متصل ہے، البتہ ہشام بن عروہ کا معاملہ مختلف ہے۔ انھوں نے اپنے والد سے جو روایات نقل کی ہیں، ان کے ایک بڑے حصے کو اور بالخصوص ان روایات کو جو انھوں نے مدینہ سے عراق منتقل ہونے کے بعد روایت کیں، اکابر محدثین متصل تسلیم نہیں کرتے:

قال یعقوب بن شیبة ثقة ثبت لم ینکر علیه شئ الا بعد ما صار

الی العراق فانه انبسط فی الروایة عن ابیه فانکر ذلك علیه اهل بلده والذی نری ان هشاما تسهل لاهل العراق انه کان لا یحدث عن ابیه الا بما سمعه منه فکان تسهله انه ارسل عن ابیه مما کان یسمعه من غیر ابیه عن ابیه (تہذیب التہذیب ۱۱/۴۵)

''یعقوب بن شیبہ نے کہا ہے کہ ہشام ثقہ اور ثبت ہیں اور عراق منتقل ہونے سے پہلے ان کی کسی روایت میں کوئی خرابی نہیں پائی گئی، تاہم عراق جانے کے بعد وہ اپنے والد سے روایات نقل کرنے میں غیر محتاط ہو گئے جس کی وجہ سے ان کے اپنے شہر کے لوگوں نے ان پر اعتراض کیا۔ ہماری رائے میں ہشام اہل عراق کو تاثر یہ دیتے تھے کہ وہ اپنے والد سے صرف وہی روایات نقل کرتے ہیں جو انھوں نے ان سے سنی ہیں۔ اس میں ان کی بے احتیاطی یہ تھی کہ انھوں نے وہ روایات بھی اپنے والد کی نسبت سے نقل کر دیں جو انھوں نے ان سے براہ راست نہیں بلکہ بالواسطہ سنی تھیں۔''

امام حاکم نے 'علوم الحدیث' میں خود ان کا یہ اعتراف نقل کیا ہے:

لم اسمع من ابی الا هذا والباقی لم اسمعه انما هو عن الزهری (معرفة علوم الحدیث، ۱/۱۰۵)

''میں نے اپنے والد سے صرف ایک روایت سنی ہے۔ باقی تمام روایات میں نے ان سے نہیں سنیں، بلکہ وہ مجھے زہری کے واسطے سے حاصل ہوئی ہیں۔''

زیر بحث روایت بھی ان سے شعبہ، حماد بن سلمہ، معمر، ابو معاویہ، عبد اللہ بن نمیر اور ابو اسامہ نے نقل کی ہے جو سب کے سب اہل عراق میں سے ہیں۔ اس وجہ سے اس روایت کی سند کو یقینی طور پر متصل قرار نہیں دیا جا سکتا، البتہ یہ بات بعید از امکان نہیں کہ ہشام بن عروہ نے یہ روایت زہری سے سنی ہو اور ان کا ذکر کیے بغیر مرسلاً اس کو نقل کر دیا ہو۔

مذکورہ تینوں راویوں کے نقل کردہ متون میں سے ابو الاسود کا نقل کردہ متن سب سے زیادہ منضبط ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ان سے صرف ایک راوی عمرو بن الحارث نے اسے نقل کیا ہے اور

عمرو بن الحارث سے بھی ان کے صرف ایک شاگرد عبداللہ بن وہب اسے روایت کرتے ہیں۔ (مسلم،۸۹۲) راویوں کے محدود ہونے کے باعث متن مختلف راویوں کے قیاسات اور تصرفات سے محفوظ رہا ہے۔اس کے برعکس ابن شہاب اور ہشام بن عروہ سے ان کے متعدد شاگردوں نے اس متن کو نقل کیا ہے جس کی وجہ سے نہ صرف متن کے الفاظ اور اجزا کے انتخاب وترتیب میں راویوں کے شخصی رجحانات کا اثر نمایاں ہے، بلکہ بعض جگہوں پر راویوں کو اپنے قیاسات بھی متن میں شامل کر دینے کا موقع مل گیا ہے۔ یہاں ہم باقی تفصیلات سے قطع نظر کرتے ہوئے ابن شہاب اور ہشام کے متون میں سے صرف ایک ایک مثال پیش کریں گے۔

ابن شہاب سے روایت کرنے والے ایک راوی اسحاق بن راشد نے روایت کے متن میں اپنا ایک قیاس یوں داخل کیا ہے:

ان ابابکر دخل علیها فی ایام التشریق وعندها جاریتان تغنیان وتضربان بالدف فسبهما وخرق دفیهما (صحیح ابن حبان،۵۸٦۹)

''ابوبکر عیدالاضحیٰ کے دنوں میں عائشہ کے ہاں آئے۔اس وقت ان کے پاس دو لونڈیاں گانا گا رہی تھیں اور دف بجا رہی تھیں۔ابوبکر نے ان کو برا بھلا کہا اور ان کے دف پھاڑ دیے۔''

اسحاق بن راشد کے علاوہ ابن شہاب زہری سے اس روایت کو حسب ذیل رواۃ نے بھی نقل کیا ہے:

۱۔عقیل بن خالد (بخاری،۹۳۴)
۲۔عمرو بن الحارث (مسلم،۸۹۲،۱۴۸۰)
۳۔مالک بن انس (نسائی،۵۷۹)
۴۔معمر بن راشد (نسائی،۱۵۷۵)
۵۔عبدالرحمٰن بن عمرو اوزاعی (احمد،۲۳۴۰۰)

ابوبکر رضی اللہ عنہ کے دف پھاڑ دینے کی بات نہ زہری کے مذکورہ شاگردوں کے طرق میں

بیان ہوئی ہے اور نہ عروہ بن زبیر سے روایت کرنے والے باقی دو راویوں یعنی ابوالاسود اور ہشام کی روایتوں میں اس کا کوئی ذکر ہے۔ چنانچہ اس کے بے اصل ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

اس ضمن میں دوسری مثال ہشام بن عروہ کے نقل کردہ متن میں ملتی ہے۔ ان کے ایک شاگرد ابواسامہ کے طریق میں یہ اضافہ موجود ہے کہ: 'قالت ولیستا بمغنیتین' ۔یعنی ام المومنین نے کہا کہ یہ دونوں لونڈیاں گانے والی نہیں تھیں۔ (بخاری، ۸۹۹) شارحین نے بالعموم اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ وہ پیشہ ور گانے والی نہیں تھیں۔ (فتح الباری، ۴۴۲/۲) البتہ ابن حزم کے نزدیک اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ دونوں اچھا گانے والی نہیں تھیں۔ (المحلی، ۶۲/۹)

ہشام بن عروہ کے طریق کی تفصیلات جمع کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ یہ جملہ درحقیقت ان کا بیان کردہ نہیں، بلکہ ابواسامہ کا اپنا قیاس ہے جسے انھوں نے روایت کے متن میں داخل کر دیا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ابواسامہ کے علاوہ اس واقعے کو ہشام سے ان کے درج ذیل چھ شاگردوں نے نقل کیا ہے:

۱۔ شعبہ بن الحجاج (بخاری، ۳۶۳۸)

۲۔ حماد بن سلمۃ (مسند احمد، ۲۳۸۷۹)

۳۔ عبداللہ بن نمیر (المعجم الکبیر، ۱۸۱/۲۳)

۴۔ ابومعاویہ محمد بن خازم الضریر (مسلم، ۸۹۲۔ مسند اسحاق بن راہویہ، ۲۷۲/۲)

۵۔ معمر بن راشد (المعجم الکبیر، ۱۸۰/۲۳)

۶۔ محاضر بن المورع (المسند الصحیح المخرج علیٰ صحیح مسلم لابی عوانہ الاسفرائینی، ۲۱۳۸)

ان میں سے کسی شاگرد کے طریق میں اس جملے کا کوئی وجود نہیں اور صرف ابواسامہ نے روایت میں اس جملے کا اضافہ کیا ہے۔ ابواسامہ ایک ثقہ راوی ہیں اور انھوں نے ہشام بن عروہ سے روایات کی ایک بڑی تعداد نقل کی ہے، تاہم یہ قرار دینا خلاف قیاس ہوگا کہ ہشام کے باقی

پانچوں شاگرد یہ جملہ بیان کرنا بھول گئے اور صرف ابواسامہ نے اس کو یاد رکھا۔

بالفرض یہ مان لیا جائے کہ یہ جملہ خود ہشام ہی کا نقل کردہ ہے تو بھی اسے اصل متن کا حصہ قرار نہیں دیا جا سکتا، اس لیے کہ اگر ہشام کا ماخذ زہری کے علاوہ کوئی اور ہے تو واسطے کے مجہول ہونے کی بنا پر اس سند کو اتصال حاصل نہیں اور اگر انھوں نے یہ روایت زہری سے سنی ہے تو زیر بحث جملے کے اصل متن کا حصہ نہ ہونے کی بات مزید موکد ہو جاتی ہے، اس لیے کہ خود زہری کی روایت میں یہ جملہ موجود نہیں۔ ان وجوہ سے اس جملے کو ام المومنین کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا۔

غناء جاریتین کے واقعہ میں راویوں کے تصرفات

'الاعتصام' کی تنقید کا جائزہ

اپریل ۲۰۰۶ء کے 'اشراق' میں ''غناء جاریتین کے واقعہ میں راویوں کے تصرفات'' کے زیر عنوان ہماری ایک تحریر شائع ہوئی تھی جس میں عید کے موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں دو لونڈیوں کے دف بجا کر گانا گانے سے متعلق ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ایک روایت میں راویوں کے بعض تصرفات کی نشان دہی کی گئی تھی اور اسی ضمن میں ہشام بن عروہ کی روایات کے اتصال وارسال کی حیثیت بھی زیر بحث آئی تھی۔ موقر معاصر ہفت روزہ 'الاعتصام' میں محترم مولانا ارشاد الحق اثری صاحب نے ہماری اس تحریر کو موضوع بحث بناتے ہوئے اس کے مندرجات سے اختلاف کیا ہے۔ ان سطور میں ہم مولانا محترم کے اٹھائے ہوئے تنقیدی نکات کے حوالے سے اپنی گزارشات پیش کریں گے۔

ہشام بن عروہ کی روایات

اس نکتے کے حوالے سے ہم نے یہ گزارش کی تھی کہ ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے جو روایات نقل کی ہیں، ان کے ایک بڑے حصے کو اور بالخصوص ان روایات کو جو انھوں نے مدینہ سے عراق منتقل ہونے کے بعد روایت کیں، اکابر محدثین متصل تسلیم نہیں کرتے۔ اس کی تائید میں 'تہذیب التہذیب' کے حوالے سے یہ وضاحت نقل کی گئی تھی کہ ہشام ثقہ اور ثبت ہیں اور عراق

منتقل ہونے سے پہلے ان کی کسی روایت میں کوئی خرابی نہیں پائی گئی، تاہم عراق جانے کے بعد وہ اپنے والد سے روایات نقل کرنے میں غیر محتاط ہو گئے اور وہ روایات بھی اپنے والد کی نسبت سے نقل کرنا شروع کر دیں جو انھوں نے ان سے براہ راست نہیں بلکہ بالواسطہ سنی تھیں۔ اس کے ساتھ ساتھ ہشام کی اپنے والد عروہ بن زبیر سے نقل کردہ روایات کی بابت یہ عمومی تبصرہ کیا گیا تھا کہ انھیں بیشتر روایات میں اپنے والد سے سماع حاصل نہیں اور اس کے لیے امام حاکم کی 'معرفۃ علوم الحدیث' میں منقول خود ہشام کے ایک اعتراف کا حوالہ دیا گیا تھا۔

مولانا محترم نے اس دوسری بات پر تنقید کرتے ہوئے واضح کیا ہے کہ ہشام کو یقینی طور پر اپنے والد عروہ سے بہت سی روایات کا سماع حاصل ہے اور صحیح بخاری اور مسلم کے علاوہ دیگر کتب حدیث کی روایات میں وہ اس سماع کی تصریح بھی کرتے ہیں۔ 'معرفۃ علوم الحدیث' میں مروی ہشام کے محولہ بالا قول پر تنقید کرتے ہوئے مولانا محترم نے اس کی سند کو ناقابل اعتبار قرار دیا ہے۔ (الاعتصام ج ۵۸، شمارہ ۲۹، ص ۱۳، ۱۴)

ہمیں اعتراف کرنا چاہیے کہ مولانا محترم کا یہ اعتراض بجا ہے۔ دراصل 'معرفۃ علوم الحدیث' میں منقول ہشام کا قول ان کی جملہ مرویات کے بارے میں نہیں، بلکہ صرف اس روایت سے متعلق ہے جو اس قول سے متصل پہلے امام حاکم نے ذکر کی ہے۔ ہشام اس قول میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ انھوں نے روایت کا ایک حصہ تو براہ راست اپنے والد سے سنا ہے جبکہ باقی حصہ ان تک زہری کی وساطت سے پہنچا ہے۔ (والباقی لم اسمعہ انما ھو عن الزھری) اس سے یہ تو اخذ کیا جا سکتا ہے کہ ہشام بعض اوقات اپنے والد کی نسبت سے ایسی روایات بھی بیان کر دیتے ہیں جن کا پورا متن انھوں نے براہ راست اپنے والد سے نہیں سنا ہوتا، لیکن اس سے مطلقاً اپنے والد سے ان کے سماع کی نفی لازم نہیں آتی۔ ہشام کے قول کے صحیح محل کی طرف ہمیں برادرم مولانا افتخار تبسم صاحب نے توجہ دلائی ہے اور ہم ان کے شکریے کے ساتھ اس کو قارئین تک منتقل کر رہے ہیں۔

اس وضاحت کی روشنی میں اب ہشام کا اپنے والد سے سماع ہمارے اور مولانا محترم کے مابین نکتہ

اختلاف نہیں رہا، البتہ عراق جانے کے بعد ہشام کی روایات کے اتصال وارسال کے حوالے سے مولانا محترم کی توضیحات ہمیں مطمئن نہیں کر سکیں، چنانچہ ہم یہاں ان کو زیر بحث لائیں گے۔

مولانا محترم نے ہمارے اعتراض کو اصولی طور پر تسلیم کرتے ہوئے ایک دل چسپ تاویل فرمائی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

''بلاشبہ امام یعقوب بن شیبہ نے فرمایا ہے کہ عراق میں جانے کے بعد وہ اپنے والد سے روایات نقل کرنے میں غیر محتاط ہو گئے تھے لیکن عراق سے مراد کیا اقلیم عراق ہے یا کوفہ؟..... ہشام بن عروہ کے بارے میں یہ اعتراض کوفہ میں دوسری اور تیسری بار آمد سے متعلق ہے، اس لیے اسے پورے اقلیم عراق سے منطقی کرنا درست نہیں۔ ہشام سے روایت کرنے والوں کی فہرست میں حماد بن سلمہ اور معمر دونوں بصری شاگرد ہیں، کوفی قطعاً نہیں، اس لیے ہشام کی روایت کو ضعیف قرار دینے کی کوشش قابل التفات نہیں۔'' (الاعتصام ج ۵۸، شمارہ ۲۹، ص ۱۳)

ہمیں افسوس ہے کہ مولانا محترم یہاں خلط مبحث کا شکار ہو گئے ہیں۔ ہشام یقیناً کوفہ ہی گئے تھے، لیکن تہذیب التہذیب کی عبارت: 'ان ھشاما تسھل لاھل العراق' میں اہل عراق سے مراد صرف اہل کوفہ نہیں بلکہ وہ تمام راوی ہیں جنھوں نے کوفہ جانے کے بعد ہشام سے روایات نقل کیں۔ یہاں اہل عراق کا حوالہ دینے سے مقصد ہشام کی جاے اقامت کا ذکر کرنا نہیں اور نہ یہ بتانا ہے کہ ان کے ہاں عدم احتیاط کا پہلو صرف اہل کوفہ کی نقل کردہ مرویات میں پایا جاتا ہے۔ مقصود یہ ہے کہ اس دور میں ہشام نے ارسال کا طریقہ اختیار کر لیا تھا، لہٰذا اس دور میں جن راویوں نے بھی ان سے روایت کی، خواہ وہ اہل کوفہ ہوں یا اہل بصرہ یا کسی اور شہر کے لوگ، ان کی روایات کو یقینی طور پر متصل قرار نہیں دیا جا سکتا۔

مولانا محترم نے یہاں حماد بن سلمہ اور معمر کے بصری ہونے کی بنا پر ہشام سے ان کی نقل کردہ روایات سے ارسال کا اعتراض رفع کرنے کے لیے جس طرز استدلال کا سہارا لیا ہے، ایک دوسری جگہ خود اس کی نفی کر چکے ہیں۔ چنانچہ معمر کی ایک روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''امام مسلم فرماتے ہیں کہ امام معمر نے اسے بصرہ میں بیان کیا ہے جس میں انھیں وہم ہو گیا

ہے، اور اگر بصرہ کے باہر روایت کرتے تو ہم اسے صحیح قرار دیتے۔ امام ابن حبانؒ اور امام بیہقیؒ وغیرہ نے امام مسلمؒ کے اسی قول کے پیش نظر امام معمرؒ کے کوفی، خراسانی اور یمانی تلامذہ سے یہ روایت ذکر کرتے ہوئے اسے صحیح اور متصل ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، مگر حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: ولا یفید ذلك شیئا فان ھولاء کلھم سمعوا منه بالبصرة وان کانوا من غیر اھلھا۔... لیکن یہ مفید نہیں۔ یہ اگرچہ بصرہ کے رہنے والے نہیں، مگر انھوں نے بصرہ میں سنا ہے۔'' (توضیح الکلام ج ا ص ۱۲۵)

اب اگر ہشام کے بصری شاگردوں حماد بن سلمہ اور معمر نے ان کے کوفہ میں آنے کے بعد ہی ان سے روایات لی ہیں تو خود حماد اور معمر کا تعلق کسی بھی شہر سے ہو، ان کی مرویات کا حکم اس دور کی باقی مرویات سے مختلف نہیں ہوسکتا۔ اس کے لیے اس امر کا تاریخی ثبوت بہم پہنچانا پڑے گا کہ یہ دونوں شاگرد ہشام کے عراق جانے سے قبل، قیام مدینہ کے دور میں ان کے پاس مدینہ گئے تھے اور وہاں ان سے روایات سنی تھیں۔

مولانا محترم مزید فرماتے ہیں:

''چلیے ہم تسلیم کرتے ہیں کہ آخری دور میں ''عراق'' جانے کے بعد ہشام بن عروہ غیر محتاط ہو گئے تھے، لیکن کیا دلیل ہے کہ یہ روایت ہشام نے اسی ''غیر محتاط'' دور میں بیان کی تھی؟ تہذیب التہذیب کے حوالہ سے ہشام کے اس ''غیر محتاط'' دور کا ذکر تو ارباب اشراق نے کر دیا، مگر اسی تہذیب میں یہ صراحت بھی ہے کہ اس دور میں ہشام سے وکیع، ابن نمیر اور محاضر نے سنا ہے۔ ..... صحیح بخاری اور مسلم میں جب یہ روایت وکیع، ابن نمیر اور محاضر کے علاوہ ہشام کے دیگر متقدمین تلامذہ سے مروی ہے تو ہشام کی روایت کو اس اعتراض کی بنا پر غیر متصل قرار دینا قطعاً قرین انصاف نہیں۔

محدثین کے ہاں یہ بات تقریباً طے شدہ ہے کہ صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایات محمول علی السماع ہیں اور مختلطین کی روایات قبل از اختلاط مروی ہیں۔ اگر کہیں ایسے راوی سے روایات لی ہیں تو دیگر شواہد کی تائید کی بنا پر لی ہیں، کیونکہ شیخین کا اس حوالے سے تتبع معروف ہے۔''

(الاعتصام، ج ۵۸، شمارہ ۲۹، ص ۱۴)

مولانا کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ عراق جانے کے بعد ہشام بن عروہ کے غیر محتاط ہو جانے کو ایک امر واقعہ کے طور پر تسلیم کر لینے کے باوجود صحیحین میں منقول ان کی مرویات کو غیر متصل نہیں کہا جا سکتا، اس لیے کہ محدثین صحیحین کی اس طرح کی روایات کو سماع پر محمول کرتے ہیں۔ ہم سر دست اس بحث میں نہیں پڑتے کہ صحیحین کے بارے میں محدثین (زیادہ تر متاخرین) کے مذکورہ زاویہ نگاہ کی بنیاد تتبع اور استقرا پر ہے یا محض حسن ظن پر یا بعض فنی بلکہ funny تحفظات پر۔ یہاں ہم مولانا محترم کی بات پر صرف اتنا اضافہ کرنا چاہیں گے کہ صحیحین کے حوالے سے محدثین کا مذکورہ رجحان ایک عمومی نوعیت کا ہے نہ کہ کلی نوعیت کا۔ خود مولانا محترم نے ایک دوسری بحث میں یہ بات تسلیم کی ہے کہ محدثانہ دلائل وشواہد کی روشنی میں صحیحین کی روایات کے اتصال کو زیر بحث لانا نہ صرف اصولی طور پر ممکن ہے بلکہ اکابر اہل علم نے اس نوعیت کے سوالات اٹھائے بھی ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں:

> ''صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایات جمہور کے ہاں سماع پر محمول ہیں، مگر جہاں دلائل قطعیہ سے انقطاع ثابت ہو، اس کا انکار محض مجادلہ ومکابرہ پر مبنی ہے۔ البتہ اس سلسلے میں متاخرین کی بجائے عموماً متقدمین محدثین جن کی نگاہوں میں ذخیرۂ حدیث تھا، کا قول قابل قبول ہوگا۔ ہر کس وناکس کی بات کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔'' (توضیح الکلام ج ۲ ص ۳۰۲)

کیا مولانا محترم اس بات کی وضاحت فرمائیں گے کہ اگر مدلسین کی معنعن روایات کے حوالے سے شیخین کا تتبع ایسا ہی قطعی ہے تو بعض روایات میں ''دلائل قطعیہ سے انقطاع ثابت'' ہونے کی گنجایش کیسے پیدا ہوگئی؟ اور جب بعض مقامات پر انقطاع کا انکار ''محض مجادلہ ومکابرہ پر مبنی'' ہے تو پھر اس بات کی کیا دلیل ہے کہ باقی مقامات پر، جو شیخین پر اعتماد یا توجہ اور تنبہ نہ ہونے کے باعث محدثین کے ہاں زیر بحث نہیں آ سکے، اتصال ہی کو حتمی سمجھنا محض خوش اعتقادی اور تقلید پر مبنی نہیں؟

واقعہ میں راویوں کے تصرفات

ہشام بن عروہ کے نقل کردہ متن میں ان کے ایک شاگرد ابواسامہ کے طریق میں یہ اضافہ موجود ہے کہ 'قالت و لیستا بمغنیتین'۔یعنی ام المومنین نے کہا کہ یہ دونوں لونڈیاں پیشہ ور گانے والی نہیں تھیں۔اس جملے کے حوالے سے ہم نے گزارش کی تھی کہ ہشام بن عروہ سے اس واقعے کو ابواسامہ کے علاوہ شعبہ بن الحجاج، حماد بن سلمۃ ،عبداللہ بن نمیر،عبداللہ بن معاویہ اور معمر بن راشد نے بھی نقل کیا ہے اور ان میں سے کسی کے طریق میں مذکورہ جملے کا کوئی وجود نہیں۔اس جملے کا اضافہ صرف ابواسامہ نے اپنی روایت میں کیا ہے،اس لیے یہ قرار دینا خلاف قیاس ہوگا کہ ہشام کے باقی پانچوں شاگرد یہ جملہ بیان کرنا بھول گئے اور صرف ابواسامہ نے اس کو یاد رکھا۔

ہماری اس رائے پر مولانا محترم نے پہلا اعتراض یہ کیا ہے:

''بڑے ہی افسوس اور تعجب کی بات ہے کہ راوی بالصراحت بیان کرتا ہے ''قالت و لیستا بمغنیتین'' کہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ وہ دونوں پیشہ ور مغنیہ نہ تھیں۔مگر ارباب اشراق کو ''قالت'' کا لفظ شاید نظر نہیں آیا، بالکل اسی طرح جس طرح اس سے پہلے انھیں یہ جملہ سرے سے نظر ہی نہیں آیا اور ''قینه'' کا لفظ نظر آ گیا۔تبھی تو فرمایا جا رہا ہے کہ ''یہ درحقیقت سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول ہی نہیں۔یہ بعد کے راوی کا اپنا قیاس ہے۔''..... جس وہم میں ارباب اشراق مبتلا ہیں کہ ''یہ بعد کے راوی کا اپنا قیاس ہے'' اسی وہم کے ازالہ کے لیے ہی تو راوی نے 'قالت' کی پہلے ہی صراحت کر دی کہ یہ کسی راوی کا نہیں،خود حضرت سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا اپنا ارشاد ہے۔.... (الاعتصام، ج ۵۸،شمارہ ۲۹،ص ۱۲)

اپنے اسی اعتراض کو مزید آگے بڑھاتے ہوئے فرماتے ہیں:

''اگر یہ امر واقع نہیں تو آپ فرمایئے کہ یہ جملہ ہوشیار راوی نے حضرت عائشہ کی طرف منسوب کر دیا،ان کا فرمودہ نہیں تھا۔یوں راوی کی عدالت پر حرف گیری کیجیے اور میدان میں آیئے اور بتلایئے کہ عروہ یا ہشام یا ابواسامہ ایسا اور ویسا راوی تھا اور اس نے اپنی بات غلط طور

پر سیدہ عائشہ صدیقہ کی طرف منسوب کر دی۔'' (الاعتصام، ج ۵۸، شمارہ ۲۹، ص ۱۲، ۱۳)

مولانا محترم کا مذکورہ ارشاد، واقعہ یہ ہے کہ ہمارے فہم سے بالکل بالاتر ہے۔ اس کا مطلب تو یہ بنتا ہے کہ کوئی بھی راوی وہم اور سوء فہم کی بنا پر کسی ایسی بات کو جو محض اس کا اپنا قیاس ہو، مروی عنہ کی طرف منسوب ہی نہیں کر سکتا، اور خاص طور پر جب وہ اپنے سے اوپر کے کسی راوی یا خود صحابی کی طرف اس بات کی نسبت کی تصریح کر دے تو اس کے بعد اس کا امکان ختم ہو جاتا ہے کہ اس کے حوالے سے کوئی تنقیدی سوال اٹھایا جائے۔

اس ضمن میں مولانا محترم جیسے فن حدیث سے اشتغال رکھنے والے صاحب علم کو ذخیرۂ حدیث کی مراجعت کا مشورہ دینا تو غالباً ایک جسارت ہوگی، البتہ عام قارئین کی معلومات کے لیے عرض ہے کہ ذخیرۂ حدیث میں اس کی ان گنت مثالیں پائی جاتی ہیں کہ ایک راوی کوئی روایت بیان کرتا ہے اور اس کے متن میں کوئی ایسی بات بھی شامل کر دیتا ہے جس کو وہ بر بنائے وہم اصل روایت کا حصہ سمجھ رہا ہوتا ہے۔ اس صورت میں وہ اگر کسی موقع پر اپنے شامل کردہ ٹکڑے کو 'قال' یا 'قالت' کہہ کر اوپر کے راوی کی طرف منسوب کر دیتا ہے تو اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں۔ ظاہر ہے کہ جب کسی راوی کو اس طرح کا وہم لاحق ہوگا تو وہ اپنے قیاسی اضافے کو سامعین کے سامنے بھی اصل راوی کی بیان کردہ روایت ہی کی حیثیت سے پیش کرے گا۔ تاہم اس کی اس تصریح سے روایت کی فنی حیثیت پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ یہ چیز نقد حدیث کے اصولوں کی روشنی میں طے کی جائے گی اور اگر روایت مطلوبہ معیار پر پوری نہیں اترتی تو راوی کے دعووں اور تصریحات کو کوئی وقعت نہیں دی جائے گی۔

مولانا محترم نے ابو اسامہ کی زیر بحث زیادت کو تسلیم نہ کرنے اور اس کی عدالت پر حرف گیری کے مابین جو لزوم پیدا کیا ہے، وہ بھی دل چسپ ہے۔ گویا مولانا یہ کہنا چاہتے ہیں کہ کسی راوی کی روایت پر تنقید کی صرف ایک ہی صورت ممکن ہے اور وہ یہ کہ اسے قصداً غلط بیانی کا مجرم قرار دے دیا جائے، جبکہ حقیقت یہ ہے کہ راوی اگر کسی غلط فہمی کی بنا پر مروی عنہ کی نسبت سے روایت میں کوئی

ایسی بات بیان کرے جس کو وہ اپنے گمان کے مطابق اصل متن ہی کا حصہ سمجھ رہا ہو تو اس سے اس کی عدالت یا ثقاہت پر کوئی زد نہیں پڑتی۔ انسانی ذہن بہت سے اسباب و وجوہ کے تحت غلط فہمی اور وہم کا شکار ہو جاتا ہے، اس لیے کسی روایت کو کلاً یا جزواً رد کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا راوی دیدہ و دانستہ غلط بیانی سے کام لے رہا ہو۔

مولانا کا دوسرا اعتراض حسب ذیل ہے:

> ''یہ الفاظ مسند یا سنن و معاجم کی کسی کتاب کے نہیں۔ ہم عرض کر چکے ہیں کہ یہ الفاظ صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے ہیں۔ ارباب اشراق کو یہ الفاظ گوارا نہیں، اس لیے انھوں نے ان کی صحت کے انکار کا بیڑا اٹھایا۔ ان سے پہلے ان الفاظ کی صحت کا انکار کسی بھی صاحب علم سے ثابت نہیں۔ ہم شکر گزار ہوں گے اگر وہ اپنی تائید میں ائمہ فن میں سے کسی ایک کا قول پیش کریں۔ ان کی یہ کوشش یقیناً ہمارے علم میں اضافہ کا باعث ہوگی۔'' (الاعتصام جلد ۵۸ شمارہ ۲۹، ص ۱۲)

اعتراض کے پہلے نکتے یعنی زیر بحث الفاظ کے صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں مروی ہونے کی بابت ہم مولانا محترم کی توجہ خود انھی کی تحریر فرمودہ ایک عبارت کی طرف دلانا چاہیں گے جس میں انھوں نے بخاری و مسلم میں مروی روایات کی محدثانہ حیثیت کا درست تعین فرمایا ہے۔ ''توضیح الکلام'' میں ایک روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا لکھتے ہیں:

> ''بعض اہل علم نے ان الفاظ کو صرف اس بنا پر صحیح باور کر لیا ہے کہ یہ صحیح بخاری میں ہیں۔ مگر یہ صحیح نہیں جبکہ صحیح بخاری و مسلم میں شیخین ایسی حدیث کو بھی لے آتے ہیں جو مقصود کے اعتبار سے تو صحیح ہوتی ہے (یعنی من حیث المجموع) اگرچہ کوئی ٹکڑا اس کا ان کے معیار صحت کے مطابق نہیں ہوتا بلکہ اس میں بعض رواۃ کا وہم ہوتا ہے۔ صحیحین کا غائر نظر سے مطالعہ کرنے والے حضرات کے لیے یہ بات نئی نہیں۔'' (ج ۱، ص ۱۲۴)

جہاں تک اعتراض کے دوسرے نکتے یعنی ائمہ فن میں سے کسی سے زیر بحث جملے پر تنقید کے ثبوت کا تعلق ہے تو اس ضمن میں ہمارا سوال یہ ہے کہ کسی حدیث کی صحت و ضعف کو طے کرنے کا معیار نقد روایت کے اصول ہیں یا ائمہ فن کے اقوال؟ آخر ائمہ فن کس بنیاد پر کسی روایت کی صحت یا

ضعف کا فیصلہ فرماتے ہیں؟ اگر ان کے فیصلوں کی بنیاد وحی والہام کے بجائے دلائل وشواہد پر ہوتی ہے تو دلائل وشواہد ہی کی روشنی میں ان کی رائے سے اختلاف کیوں نہیں کیا جا سکتا؟ علم حدیث کے جس ذخیرے اور طرق واسانید کے جس مواد سے استفادہ کرتے ہوئے متقدمین رائے قائم کیا کرتے تھے، کیا وہ دنیا سے ناپید ہو چکا ہے اور اب ہمارے پاس متقدمین کے فیصلوں کو علمی معیار پر جانچنے کا کوئی ذریعہ باقی نہیں رہا؟ اگر ایسا نہیں ہے اور یقیناً نہیں ہے تو پھر محض خوش اعتقادی کی بنا پر متقدمین اور متاخرین میں فرق کیوں روا رکھا جا رہا ہے؟ ہم سمجھتے ہیں کہ قرائن وشواہد پر مبنی تنقید کے جواب میں 'ائمہ فن' میں سے کسی کا قول طلب کرنے پر اصرار کا رویہ اس تقلید جامد سے کسی طرح مختلف نہیں جسے فقہی دائرے میں مکاتب فقہ کے پیروکاروں نے اختیار کر رکھا ہے۔

مولانا محترم نے زیر بحث جملے پر ہماری تنقید کے جواب میں تیسرے نکتے کے طور پر اصول حدیث کے اس ضابطے کا حوالہ دیا ہے کہ:

> ''ایک حدیث کا متن مختلف راویوں سے مروی ہو تو قاعدہ یہ ہے کہ تمام ثقہ راویوں کی بیان کردہ روایت کو ملایا جاتا ہے اور مختلف اجزا کو جمع کر کے ایک مکمل روایت کو معین کیا جاتا ہے، بشرطیکہ ثقہ کا بیان کیا ہوا کوئی جملہ یا حصہ شاذ نہ ہو۔'' (الاعتصام، ج ۵۸، شمارہ ۳۰، ص ۱۶)

مولانا کے مذکورہ اقتباس میں بیان کردہ اصول سے ہمیں سر مو کوئی اختلاف نہیں، البتہ ہم اس اقتباس کے آخری جملے یعنی ''بشرطیکہ ثقہ کا بیان کیا ہوا کوئی جملہ یا حصہ شاذ نہ ہو'' کی ذرا تفصیل کرنا چاہیں گے۔ محدثین کے ہاں ضابطہ صرف یہی نہیں ہے کہ مختلف ثقہ راویوں کے نقل کردہ متون کو جمع کر کے ان سے ایک جامع متن مرتب کیا جائے، بلکہ یہ بھی ہے کہ متون کا باہمی موازنہ اور تقابل کر کے نقل روایت میں رواۃ کے باہمی اختلافات کو معین کیا جائے اور اس کی روشنی میں اس امر کو جانچا جائے کہ کہیں کسی راوی نے عقلی قیاس یا وہم کی بنا پر کسی ایسے جملے کو متن کا حصہ تو نہیں بنا دیا جو فی الحقیقت روایت کے اصل ناقل سے ثابت نہ ہو۔ یوں متون کے تقابلی مطالعے کا یہ عمل محدثین کے ہاں کسی بھی روایت کی اصل اور مکمل صورت کو معین کرنے کے ساتھ ساتھ متن کی تنقیح اور راویوں کے اوہام کی نشان دہی کرنے کے لیے بھی ایک بنیادی وسیلے کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ

اکابر محدثین ثقہ راویوں کی بیان کردہ زیادات کو مطلقاً نہیں بلکہ بعض قیود کے ساتھ قبول کرتے ہیں جن میں سے ایک اہم قید یہ ہے کہ اگر راوی کسی روایت میں کوئی زائد بات بیان کرے جبکہ اس کے مقابلے اس زیادت کے بغیر روایت کو نقل والے راوی تعداد میں زیادہ اور پختہ کار اور ضابط ہوں اور زیادت بھی اپنی معنوی اہمیت کے لحاظ سے نظر انداز کرنے کے قابل نہ ہو تو ایسے راوی کی بیان کردہ زیادت کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ سیوطی لکھتے ہیں:

وقال ابن الصباغ ان زادها واحد وكان من رواه ناقصا جماعة لا يجوز عليهم الوهم سقطت وعبارة غيره لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة وقال ابن السمعانى مثله وزاد ان يكون مما تتوفر الدواعى على نقله (تدریب الراوی ۱/۲۴۶)

''ابن الصباغ نے کہا ہے کہ اگر ایک راوی اضافہ بیان کرے جبکہ اس کے بغیر روایت کرنے والے راوی ایک ایسی جماعت ہوں جس کا وہم میں مبتلا ہو جانا بعید از قیاس ہو یا ان جیسے راویوں کا اس جیسی بات کو نقل کرنے سے غافل رہ جانا عادتاً ممکن نہ ہو تو زیادت نا قابل اعتبار قرار پائے گی۔ ابن السمعانی نے بھی یہی بات کہی ہے اور اس پر اتنا اضافہ کیا ہے کہ وہ بات ایسی ہو کہ اس کو نقل کرنے کے محرکات اور دواعی بھی کافی پائے جاتے ہوں۔''

یہ ایک بالکل سادہ عقلی اصول ہے۔ جب ایک ہی روایت کو بہت سے ایسے راوی نقل کر رہے ہوں جن کے بارے میں یہ گمان نہ کیا جا سکے کہ وہم یا نسیان کی بنا پر انھوں نے ادھورا متن نقل کیا ہے، اور ان کے مقابلے میں کوئی ایک راوی روایت میں اضافی بات بیان کر رہا ہو تو اس ایک راوی کو وہم لاحق ہونے کا امکان زیادہ ہے، اس لیے اس کی زیادت کو قبول نہ کرنا بالکل عقلی اور فطری بات ہے۔ ہم نے اسی اصول پر ہشام کی روایت میں ابواسامہ کے اضافہ کردہ جملے 'قالت وليستا بمغنيتين' کو ابواسامہ کا وہم قرار دیا ہے، اس لیے کہ ایک ابواسامہ کے مقابلے میں ہشام کے پانچ شاگرد اس اضافے کا ذکر نہیں کرتے اور ان میں سے عبداللہ بن معاویہ اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن شعبہ بن الحجاج، حماد بن سلمہ، عبداللہ بن نمیر اور معمر بن راشد بہر حال ثقہ اور ثبت

راوی ہیں۔اس کی مزید تائیداس بات سے ہوتی ہے کہ عروہ بن الزبیر سے اس روایت کونقل کرنے والے دوسرے دوراویوں ابوالاسوداورزہری کی روایات میں بھی یہ جملہ موجودنہیں۔

دل چسپ بات یہ ہے کہ مولانا محترم نے مذکورہ اصول ہی کے تحت ام المومنین کی زیر بحث روایت میں ایک دوسرے راوی کے بیان کردہ اضافے پر ہماری تنقید سے اتفاق فرمایا ہے۔ہم نے لکھا تھا کہ ابن شہاب سے مذکورہ واقعے کوروایت کرنے والے ایک راوی اسحاق بن راشد نے روایت کے متن میں اپنا قیاس داخل کرتے ہوئے 'فسبھما و خرق دفیھما' (ابوبکرؓ نے دونوں لونڈیوں کو برا بھلا کہا اوران کے دف پھاڑ دیے) کے الفاظ بڑھا دیے ہیں،جبکہ ابن شہاب زہری کے دوسرے تلامذہ عقیل بن خالد،عمرو بن الحارث ، مالک بن انس ،معمر بن راشد اور عبدالرحمٰن بن عمرواوزاعی کےطرق میں یہ جملہ موجودنہیں،چنانچہ اس کے بے اصل ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔مولانا محترم اس تنقید سے اتفاق کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''رہے صحیح ابن حبان کی روایت کے لفظ جس میں اسحاق بن راشد ''فسبھما و خرق دفیھما'' کا ذکر کرتے ہیں تو یہ جملہ بالخصوص ''و خرق دفیھما'' کے الفاظ بلاشبہ محل نظر ہیں،اس لیے کہ اسحاق بن راشد گوثقہ ہیں تاہم امام زہری سے روایت کرنے میں ان کے کچھ اوہام ہیں۔....اور یہ روایت بھی اسحاق بن راشد نے امام زہری سے ہی بیان کی ہے۔''
>
> (الاعتصام،ج ۵۸،شمارہ ۳۰،ص ۱۷)

ہماراسوال یہ ہے کہ کیا کسی ثقہ راوی کے ہاں ''کچھ اوہام'' کے پائے جانے سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کی نقل کردہ روایات اورزیادات بالکل قابل اعتنا نہ رہیں؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے اور خودمولانا محترم نے ہشام بن عروہ کے عراقی تلامذہ کی روایات میں بعض اوہام کے پائے جانے کا اعتراف کرنے کے باوجودان کا دفاع کیا ہےاورفرمایا ہے کہ ''علی الاطلاق ہشام سے عراقیوں کی روایات پر کلام کرنا درست نہیں۔'' (الاعتصام، ج ۵۸،شمارہ ۲۹،ص ۱۴، ۱۵) تو پھر اسحاق بن راشد کی مذکورہ زیادت کو جس سے دوسرے ثقہ راویوں کی روایت کی نفی بھی لازم نہیں آتی، ''محل

نظر'' قرار دینے کی کیا دلیل ہے؟ مولانا محترم اگر غور فرمائیں گے تو اسحاق بن راشد کی زیادت پر اپنے عدم اطمینان کا باعث انھیں اس کے سوا کچھ نہیں ملے گا کہ ایک ہی استاد کے پانچ شاگردوں کے مقابلے میں، جو مذکورہ جملہ بیان نہیں کرتے، صرف ایک شاگرد کے بیان کی بنیاد پر مذکورہ اضافے کو اصل روایت کا حصہ قرار دینا عقلاً ناقابل قبول ہے، اس لیے اسے اسحاق بن راشد ہی کا وہم قرار دیے بغیر کوئی چارہ نہیں۔

ہماری تحریر سے براہ راست متعلق تنقیدی نکات یہی تھے جن کا سطور بالا میں ذکر ہوا، البتہ ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی اس واقعے ہی کے حوالے سے یہ نکتہ بھی مولانا محترم کے مقالے میں زیر بحث آیا ہے کہ روایت میں 'وعندی جاریتان' کے الفاظ چھوٹی بچیوں کے معنی میں آئے ہیں یا لونڈیوں کے مفہوم میں۔ شارحین کا اس میں اختلاف ہے۔ ابن تیمیہؒ، ابن جوزیؒ، ابن قیمؒ اور نوویؒ وغیرہ کی رائے میں یہ چھوٹی بچیاں تھیں، جبکہ صحیح بخاری کے شارح حافظ ابن حجرؒ نے اس کا مفہوم لونڈیاں مراد لیا ہے۔

ہم سمجھتے ہیں کہ 'ولیستا بمغنیتین' کا زیر بحث جملہ اس بات کا قرینہ ہے کہ گانا گانے والی لڑکیاں چھوٹی بچیاں نہیں، بلکہ لونڈیاں تھیں، اس لیے کہ اس جملے سے قائل کا مقصد، خواہ وہ ام المومنین ہوں یا ہشام یا ابواسامہ، ظاہر ہے کہ کسی ممکنہ احتمال کی نفی ہے۔ اب اگر گانا گانے والی لڑکیاں چھوٹی بچیاں تھیں تو ان کے بارے میں اس گمان کا پیدا ہونا ہی بعید ہے کہ گانا گانا ان کا باقاعدہ پیشہ ہوگا، اس لیے ان کے بارے میں اس احتمال کی نفی کی بھی ضرورت نہیں۔ پیشے کے طور پر گانا گانے کا احتمال چھوٹی بچیوں کے بارے میں نہیں بلکہ لونڈیوں ہی کے بارے میں پیدا ہو سکتا ہے، اس لیے کہ عرب معاشرت میں لونڈیاں ہی اس فن کو بطور ایک پیشے کے اختیار کیا کرتی تھیں۔ پس 'ولیستا بمغنیتین' کا جملہ بذات خود اس امر کا قرینہ ہے کہ راوی 'جاریتان' سے چھوٹی بچیاں نہیں، بلکہ لونڈیاں مراد لے رہا ہے۔ مزید برآں ہشام کے شاگردوں میں سے شعبہ (بخاری، رقم ۳۶۳۸) اور زہری اور ہشام کے مشترک شاگرد معمر (المعجم الکبیر ۲۳/۱۸۰، رقم ۲۸۵) کے طرق میں

روایت بالمعنی کے طریقے پر 'جاریتان' کی جگہ 'قینتان' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو لونڈیوں کے مفہوم میں بالکل صریح ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے غالباً انھی قرائن کی بنا پر 'جاریتان' کو لونڈیوں کے معنی میں لیا ہے اور مختلف روایات کی روشنی میں ان کا مصداق متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔

مولانا محترم نے اس ضمن ابن حجر کی پیش کردہ تین روایتوں پر یہ تنقید کی ہے کہ وہ تینوں سند کے اعتبار سے ضعیف ہیں، اس لیے ان سے استدلال درست نہیں۔ (الاعتصام ج ۵۸، شمارہ ۳۰، ص ۲۰) تاہم مولانا محترم خود ایک دوسرے مقام پر یہ تسلیم فرما چکے ہیں کہ کسی صحیح روایت کے محتملات کی تعیین کے لیے ضعیف روایت سے استدلال خلاف اصول نہیں ہے۔ چنانچہ اپنے استاد محترم مولانا حافظ محمد گوندلویؒ کے ایک ضعیف روایت سے استدلال کا دفاع کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''یہ روایت ضعیف سہی، مگر نامور دیوبندی عالم مولانا بدر عالم صاحب لکھتے ہیں کہ ضعیف روایت سے احد المحتملات کی تعیین ہو سکتی ہے۔ ان کے الفاظ ہیں: لا باس بضعف الروایة فانها تکفی لتعیین احد المحتملات'' (توضیح الکلام ج ۲ ص ۲۷۶، ۲۷۷)

احد المحتملات کی تعیین کے لیے اپنے استاد محترم کے 'ایک' ضعیف روایت سے استدلال کو درست قرار دینے، لیکن ابن حجر کے 'تین' ضعیف روایتوں سے استدلال کو قبول نہ کرنے کے لیے مولانا محترم کے سامنے یقیناً معقول وجوہ ہوں گے۔ اگر وہ ان پر روشنی ڈال سکیں تو ان کی توضیحات ہمارے لیے طالب علمانہ استفادہ کا ذریعہ ہوں گی۔

غناء جاریتین کے واقعہ میں راویوں کے تصرفات

’الاعتصام‘ کے جواب الجواب کا جائزہ

’اشراق‘ کے اپریل ۲۰۰۶ء کے شمارے میں ہم نے ’’غناء جاریتین کے واقعہ میں راویوں کے تصرفات‘‘ کے زیر عنوان صحیح بخاری کی ایک روایت میں، جس میں ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں دو لونڈیوں کے دف بجا کر گانا گانے کا واقعہ بیان کیا ہے، راویوں کے بعض تصرفات کی نشان دہی کی تھی۔ موقر معاصر ’الاعتصام‘ (۲۹/۵۸ و ۳۰) میں محترم مولانا ارشاد الحق اثری صاحب نے اس کے بعض نکات پر تنقید کی جس کے جواب میں ہماری معروضات ’اشراق‘ کے ستمبر ۲۰۰۶ء کے شمارے میں شائع ہوئی تھیں۔ ہم مولانا محترم کے بے حد شکر گزار ہیں کہ انھوں نے اپنے متنوع علمی و تصنیفی مشاغل میں سے ہماری طالب علمانہ معروضات کے تنقیدی جائزہ کے لیے وقت نکالا ہے اور ’الاعتصام‘ (۱۲/۵۹ تا ۱۴) اور ’محدث‘ (اپریل ۲۰۰۷) میں اپنی تحقیقات پیش فرمائی ہیں۔ مولانا محترم نے اگرچہ ایک خالص علمی بحث میں اپنی افتاد طبع کے لحاظ سے جا بجا مختلف قسم کی پھبتیاں کسنے کا اسلوب بھی اختیار فرمایا ہے، تاہم اس کے ساتھ ان کی تحریر علمی استدلال سے بھی مزین ہے جو ہمارے نزدیک ہر رنگ اور ہر انداز میں ایک نہایت قابل قدر چیز ہے، اس لیے ہم اس نوعیت کے تبصروں اور تعریضات سے صرف نظر کرتے ہوئے اپنی گزارشات کو مولانا محترم کے استدلالات کا جائزہ لینے تک محدود رکھیں گے۔

واقعہ میں راویوں کے تصرفات

زیر بحث نکات میں بنیادی نکتہ یہ تھا کہ ہشام بن عروہ سے غناء جاریتین کا مذکورہ واقعہ روایت کرنے والے تلامذہ میں سے ایک شاگرد ابواسامہ نے اپنے طریق میں یہ اضافہ بھی روایت کیا ہے کہ: 'قالت و لیستا بمغنیتین'، یعنی ام المومنین نے فرمایا کہ گانا گانے والی یہ دونوں لونڈیاں پیشہ ور مغنیہ نہیں تھیں۔ ہم نے گزارش کی تھی کہ چونکہ ہشام بن عروہ سے اس واقعہ کو نقل کرنے والے باقی پانچ شاگرد شعبہ، حماد بن سلمہ، عبداللہ بن نمیر، عبداللہ بن معاویہ اور معمر اس جملے کو نقل نہیں کرتے، اس لیے اصول حدیث کی رو سے روایت کے متن میں اس جملے کو نقل کرنا ابواسامہ کا وہم ہے جسے ام المومنین کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ مولانا محترم نے ہماری اس گزارش پر تین اعتراضات کیے تھے جن کا جواب ہماری طرف سے اشراق، ستمبر ۲۰۰۶ میں شائع ہوا۔

پہلا اعتراض یہ تھا کہ جب راوی خود 'قالت' (یعنی ام المومنین نے کہا) کہہ کر اس جملے کی نسبت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف کر رہا ہے تو اسے راوی کا وہم قرار دینا درست نہیں، بلکہ ایسا کرنا راوی کی عدالت کو چیلنج کرنے کے مترادف ہوگا اور اس کا مطلب یہ بنے گا کہ اس نے اپنی بات غلط طور پر سیدہ عائشہ کی طرف منسوب کر دی۔ ہم نے اس کے جواب میں گزارش کی تھی کہ اگر کوئی راوی وہم اور غلطی کی بنا پر روایت کے متن میں کوئی ایسی بات شامل کر دے جسے وہ اپنے خیال میں اصل روایت ہی کا حصہ سمجھ رہا ہو تو اس کی طرف سے اس تصریح کا سامنے آ جانا کہ یہ جملہ فلاں راوی یا خود صحابی نے کہا ہے، کسی طرح باعث تعجب نہیں، اس لیے کہ وہ اپنی دانست میں اس بات کو درست سمجھ کر ہی ایسا کر رہا ہے۔ ایسی صورت میں نہ تو یہ طریقہ درست ہوگا کہ محض اس کی تصریح کو دیکھتے ہوئے ان قرائن وشواہد کو نظر انداز کر دیا جائے جو اس کے بیان کردہ اضافے کے 'مدرج' ہونے پر دلالت کر رہے ہیں اور نہ ایسا کرنا ہی جائز ہوگا کہ اس کی زیادت کو رد کرتے ہوئے خود راوی کے صدق وعدالت اور دیانت داری پر سوال اٹھا دیا جائے۔

اپنے حالیہ مضمون میں مولانا محترم نے اس بات کے جواب میں کچھ ارشاد نہیں فرمایا جس سے

یہ اخذ کرنا غالباً غلط نہیں ہوگا کہ انھوں نے ہماری گزارش سے اتفاق فرمالیا ہے۔

مولانا محترم نے دوسرا اعتراض یہ کیا تھا کہ ابواسامہ کی زیر بحث زیادت پر کوئی سوال اٹھانا اس لیے درست نہیں کہ یہ حدیث کی کسی عام کتاب میں نہیں، بلکہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں مروی ہے۔ اس کے جواب میں ہم نے مولانا محترم کی کتاب ''توضیح الکلام'' سے خود ان کا یہ ارشاد نقل کیا کہ صحیحین میں مروی روایات کے بحیثیت مجموعی صحیح ہونے کے باوجود اس بات کا امکان بلکہ وقوع موجود ہے کہ کسی روایت کا کوئی ٹکڑا نقل کرنے میں راوی وہم کا شکار ہو گیا ہو۔ اس پر مولانا محترم کی طرف سے یہ موقف اختیار کیا گیا کہ یہ بات بطور اصول درست ہونے کے باوجود صحیحین کی کسی روایت میں راوی کے وہم کی نشان دہی کے لیے ضروری ہے کہ متقدمین اور ائمہ فن میں سے کسی نے اس کی تصریح کی ہو۔ مولانا محترم کے اس اصرار پر ہم نے دریافت کیا تھا کہ اگر کسی حدیث کی صحت وضعف کو طے کرنے کا معیار نقد روایت کے اصول ہیں اور کسی روایت کی صحت یا ضعف کے باب میں ائمہ فن کے فیصلوں کی بنیاد بھی دلائل وشواہد ہی پر ہوتی ہے تو دلائل وشواہد ہی کی روشنی میں ان کی رائے سے اختلاف کیوں نہیں کیا جا سکتا؟ نیز یہ کہ ''علم حدیث کے جس ذخیرے اور طرق واسانید کے جس مواد سے استفادہ کرتے ہوئے متقدمین رائے قائم کیا کرتے تھے، کیا وہ دنیا سے ناپید ہو چکا ہے اور اب ہمارے پاس متقدمین کے فیصلوں کو علمی معیار پر جانچنے کا کوئی ذریعہ باقی نہیں رہا؟ اگر ایسا نہیں ہے اور یقیناً نہیں ہے تو پھر محض خوش اعتقادی کی بنا پر متقدمین اور متاخرین میں فرق کیوں روا رکھا جا رہا ہے؟''

مولانا محترم نے اپنے حالیہ مضمون میں یہ فرق روا رکھنے کا جواز یہ پیش فرمایا ہے کہ:

> ''متقدمین کی نگاہوں میں ذخیرۂ حدیث تھا۔ ایک ایک روایت کی متعدد اسانید انھیں از بر تھیں اور یوں لاکھوں احادیث کے وہ حافظ تھے، جیسا کہ تاریخ وتراجم کی کتابوں میں محفوظ ہے۔ اس کے برعکس چند مطبوعہ کتابوں کی ورق گردانی سے ان سابقین محدثین کے فیصلہ کے خلاف فیصلہ دینا خودسری ہے۔'' (الاعتصام، ۵۹/۱۳، ص۱۸)

مولانا محترم کا یہ ارشاد محض ایک روایت بلکہ روایت کے ایک جزو کے رد وقبول تک محدود نہیں،

بلکہ ذخیرۂ حدیث اور محدثین کی خدمات اور کاوشوں کے وسیع تر دائرے کے حوالے سے بھی ایک خاص زاویہ نگاہ کا ترجمان ہے جو ہمارے زاویہ نظر سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ ہمارے نزدیک روایات واحادیث کی تحقیق وتنقید کے باب میں اصل معیار کی حیثیت ایک مخصوص دور کی تحقیقات کے نتائج کو نہیں، بلکہ ان مسلمہ علمی وعقلی اصولوں کو حاصل ہے جن کو سامنے رکھتے ہوئے علم حدیث کے تشکیلی دور میں اکابر محدثین نے روایات کی بے لاگ تنقید کی شاندار روایت قائم کی اور راویوں کی ظاہری ثقاہت اور مقام ومرتبہ کی رعایت کیے بغیر فن روایت کے اصولوں کی روشنی میں ان کی روایات کا تجزیہ کیا۔ محدثین کی محنت اور کاوش کے غیر معمولی نتائج ہمارے لیے سرمایہ افتخار ہیں، لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ اصولی طور پر نہ محدثانہ تحقیق وتنقید کا دروازہ کبھی بند کیا جا سکتا ہے اور نہ یہ ہی قرار دیا جا سکتا ہے کہ متقدمین محدثین کے اخذ کردہ نتائج پر کوئی سوال اٹھانے یا ان کے مرتب کردہ مجموعوں میں درج روایات کی تحقیق وتفتیش کی ضرورت یا امکان ہر لحاظ سے ختم ہو چکا ہے۔ صحیح علمی رویہ یہ ہے کہ نقد روایت کے باب میں نئے تنقیدی زاویوں کے امکان کی نفی نہ کی جائے، بلکہ دلائل وشواہد پر مبنی کوئی بھی تنقید سامنے آنے پر متعلقہ روایات کا از سر نو روایتاً ودرایتاً جائزہ لیا جائے اور ردوقبول کے مستند ترین معیارات کے مطابق ان کی صحت وسقم کا فیصلہ کیا جائے۔ محض حسن ظن کی بنا پر صحیحین کی روایات کی نقد وجرح کے دروازے کو بند کر دینا یا کسی روایت میں سامنے آنے والی کمزوری سے اس مفروضے کی بنیاد پر صرف نظر کر لینا کہ اس کو قبول کرنے کے حق میں شیخین کے پاس یقیناً کوئی نہ کوئی دلیل ہوگی، محض تحکم کا درجہ رکھتا ہے جو فن حدیث کے مزاج اور محدثین کے قائم کردہ بلند علمی وتحقیقی معیار کے بالکل خلاف ہے۔ اس ضمن میں متقدمین محدثین کے نتائج تحقیق سے اختلاف کی عملاً کس حد تک گنجایش موجود ہے، اس کا اندازہ صرف ایک مثال سے کیا جا سکتا ہے:

امام دارقطنی فن رجال اور علل حدیث کے جلیل القدر امام ہیں۔ علم حدیث میں ان کی وسعت نظر، مہارت اور اجتہادی بصیرت پوری طرح مسلم ہے جس کی بنا پر انھوں نے امام بخاری جیسے

ماہرفن کی تحقیقات کو چیلنج کرتے ہوئے صحیح بخاری کی روایات پر اپنا معروف نقد پیش کیا۔ اس کے علاوہ ان کی 'کتاب العلل' اہل علم کے مابین ایک مقبول اور متداول ماخذ ہے جس میں انھوں نے ذخیرۂ حدیث میں مختلف روایات کی اسانید اور متون میں پائے جانے والے علل اور اوہام کی نشان دہی کی ہے۔ امام دارقطنی کا تعلق متقدمین محدثین سے ہے ''جن کی نگاہوں میں ذخیرۂ حدیث تھا، ایک ایک روایت کی متعدد اسانید انھیں از بر تھیں اور یوں لاکھوں احادیث کے وہ حافظ تھے۔''

تاہم دور حاضر کے ایک فاضل محقق الدکتور عبداللہ بن محمد حسن دمفو نے امام دارقطنی کی کتاب العلل کی ڈیڑھ سو ایسی روایات کا جو امام زہری کی سند سے مروی ہیں، مطالعہ وتحقیق کے لیے انتخاب کیا اور ''چند مطبوعہ کتابوں کی ورق گردانی'' پر انحصار کرتے ہوئے ایسے دلائل وشواہد جمع کر دیے جن کی بنا پر ان روایات کے حوالے سے امام دارقطنی کے نتائج تحقیق سے اختلاف کیا جا سکتا ہے۔ الدکتور عبداللہ بن محمد حسن دمفو کی یہ تحقیق ریاض کے مکتبۃ الرشد نے ۱۴۱۸ھ میں ''مرویات الامام الزہری المعلۃ فی کتاب العلل للدارقطنی'' کے نام سے چار جلدوں میں شائع کی ہے۔ اس کے خاتمہ بحث میں فاضل محقق نے اپنی تحقیق کے بعض نمایاں نتائج کا ذکر یوں کیا ہے:

- امام دارقطنی نے جن چالیس روایات کی سند میں وصل وارسال کے اختلاف کی صورت میں ارسال کو راجح قرار دیا ہے، فاضل محقق کو ان میں سے صرف دو روایتوں کے بارے میں دارقطنی کی تحقیق سے اتفاق ہے۔
- جن پانچ روایات کو امام دارقطنی نے زہری کی تدلیس پر محمول کیا ہے، ان میں سے صرف دو کے بارے میں یہ امکان مانا جا سکتا ہے۔
- جن نو روایات میں امام دارقطنی نے زہری کو وہم یا اضطراب کا شکار قرار دیا ہے، ان میں سے بھی صرف دو کے بارے میں ان کی رائے سے اتفاق کیا جا سکتا ہے۔

فاضل محقق نے امام دارقطنی جیسے وسیع النظر محدث کی آرا سے اختلاف کے لیے جس نکتے کو بنیاد بنایا ہے، وہ بطور خاص قابل توجہ ہے۔ فرماتے ہیں:

من اکثر الاسباب التی جعلتنی اخالف الدارقطنی رحمه الله فی حکمه علی نتیجة الاختلاف وقوفی علی روایات لم ترد فی کلامه علی الاختلاف وربما لو وقف علیها لم تکن هناك مخالفة

(۲۳۱۵/۴)

''راویوں کے اختلاف کی صورت میں امام دارقطنی جن نتائج تک پہنچے، ان سے اختلاف کرنے کی وجہ بیشتر مقامات پر یہ تھی کہ میرے سامنے ایسی روایات بھی آ گئیں جن کا دارقطنی نے اپنی بحث میں ذکر نہیں کیا، اور اگر یہ روایات بھی ان کے علم میں ہوتیں تو غالباً (ان کے نتیجہ تحقیق اور میری رائے میں) اختلاف نہ رہتا۔''

امید رکھنی چاہیے کہ مولانا محترم، الدکتور عبداللہ بن محمد حسن دمفو کو یہ طعنہ نہیں دیں گے کہ وہ ''اپنے منہ میاں مٹھو'' بننے کی کوشش کر رہے ہیں، اس لیے کہ یہاں متقدمین کی تحقیق سے اختلاف کا نتیجہ امام زہری کی روایات کی تضعیف کی صورت میں نہیں، بلکہ ان کی تصحیح و تحسین کی صورت میں نکل رہا ہے۔

مولانا محترم نے صحیحین کی روایات میں کسی وہم کی نشان دہی کے لیے متقدمین کی تصریح فراہم کرنے پر اپنے اصرار کے حق میں علامہ انور شاہ کشمیری کا ایک اقتباس بھی نقل کیا ہے جس میں انھوں نے فرمایا ہے:

''متاخرین کی تحسین اور تصحیح متقدمین کی تحسین کے برابر نہیں کیونکہ متقدمین قرب عہد کی بنا پر راویوں کے احوال زیادہ جانتے تھے۔ وہ جو بھی فیصلہ فرماتے، پوری احتیاط اور اس کی جزئیات کو معلوم کرنے کے بعد فیصلے فرماتے تھے۔ (متاخرین کی طرح) وہ اوراق میں لکھے ہوئے راویوں کے احوال دیکھ کر فیصلہ نہیں کرتے تھے۔ اور تمھیں معلوم ہے ایک تجربہ کار اور حکیم کے مابین کیا فرق ہے! متقدمین کے پاس راویوں کو براہ راست پرکھنے کا جو علم تھا، اس کے مقابلے میں متاخرین کے نزدیک کتابوں میں لکھا ہوا علم فائدہ نہیں دیتا، کیونکہ متقدمین کو براہ راست راویوں سے سابقہ پڑا ہے۔ وہ کسی اور سے پوچھنے اور سوال کرنے سے مستغنی تھے۔ وہی راویوں کو سب

سے زیادہ جاننے والے تھے،لہٰذا انھی کی بات قابل اعتبار ہے۔'' (فیض الباری ۴/ ۴۱۴)

مولانا محترم نے کسی روایت میں راوی کے وہم کی نشان دہی سے متعلق اس بحث میں رواۃ کی تحسین وتضعیف سے بحث کرنے والا مذکورہ اقتباس نقل کر کے جو خلط مبحث پیدا کیا ہے، ہم ذرا تفصیل سے اس کی وضاحت کرنا چاہیں گے۔

اہل علم اس امر سے واقف ہیں کہ فن حدیث میں تین الگ الگ چیزیں قابل تحقیق ہوتی ہیں:

ایک راوی کی عدالت اور اس کا کردار، جس کے متعلق کوئی بھی فیصلہ ظاہر ہے کہ یا تو براہ راست مشاہدے کی بنیاد پر کیا جا سکتا ہے یا اس کے بارے میں نقل ہونے والی مستند اخبار و آرا کی روشنی میں۔ جن اہل علم کو تدوین حدیث کے عہد سے زمانی قرب حاصل ہے، انھیں اس معاملے میں ایک بدیہی فوقیت حاصل ہے اور انھی کے مشاہدات اور نقل کردہ آرا اور بیانات اس معاملے میں بنیادی ماخذ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ علامہ انور شاہ کشمیری کے مذکورہ اقتباس میں اصلاً اسی پہلو کو بیان کیا گیا ہے۔

دوسرے، کسی راوی کا ضبط واتقان اور روایت حدیث میں اس کی احتیاط، مہارت اور پختگی۔ اس چیز کا فیصلہ اس کے احوال کا براہ راست مشاہدہ کرنے کے ساتھ ساتھ اس کے نقل کردہ ذخیرۂ روایات کا بغور تنقیدی جائزہ لینے اور دیگر راویوں کی روایات کے ساتھ موازنہ سے بھی کیا جا سکتا ہے۔ ابن الصلاح اپنے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

> یعرف کون الراوی ضابطا بان نعتبر روایته بروایات الثقات المعروفین بالضبط والاتقان فان وجدنا روایاته موافقة ولو من حیث المعنی لروایاتهم او موافقة لها فی الاغلب والمخالفة نادرة عرفنا حینئذ کونه ضابطا ثبتا وان وجدناه کثیر المخالفة لهم عرفنا اختلال ضبطه ولم نحتج بحدیثه (مقدمہ ابن الصلاح، ج۱، ص۱۰۶)

''کسی راوی کا ضابط ہونا یوں معلوم کیا جا سکتا ہے کہ ہم اس کی روایات کو ان ثقہ راویوں کی روایات پر پیش کریں جو ضبط اور اتقان میں معروف ہیں۔ پس اگر اس کی روایات ان کی

مرویات کے موافق ہوں، خواہ معنوی لحاظ سے ہی سہی، یا اکثر وبیشتر ان کے موافق ہوں اور مخالفت بہت نادر ہو تو اس صورت میں ہم اس کا ضابط اور ثبت ہونا جان لیں گے، لیکن اگر وہ کثرت سے ثقہ راویوں کی روایات کے خلاف روایت کرے تو ہم سمجھ لیں گے کہ اس کے ضبط میں خلل ہے اور اس کی حدیث سے استدلال نہیں کریں گے۔''

تیسری قابل تحقیق چیز کسی مخصوص روایت کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا ہوتا ہے کہ کہیں اس کے کسی راوی نے غلطی اور وہم کی بنیاد پر روایت کی سند یا اس کے متن میں کوئی تصرف تو نہیں کر دیا؟ ہم نے عرض کیا تھا کہ کسی روایت میں در آنے والے وہم یا خطا کا تعین کرنے کے لیے اسانید ومتون کا موازنہ ہی محدثین کے ہاں بنیادی وسیلے کی حیثیت رکھتا ہے اور متقدمین ہوں یا متاخرین، دونوں اسی مواد کو استعمال کرتے ہوئے کسی روایت یا روایت کے کسی جزو کے بارے میں رائے قائم کرتے ہیں۔

ابو اسامہ کی زیر بحث زیادت کے بارے میں ہم نے جو سوال اٹھایا ہے، وہ اسی تیسرے دائرے سے تعلق رکھتا ہے، لیکن مولانا محترم اس کے جواب میں اپنے موقف کی تائید کے لیے علامہ انور شاہ کشمیری کا وہ اقتباس پیش فرما رہے ہیں جو محدثانہ تحقیق وتفتیش کے دوسرے دائروں یعنی کسی راوی کی عدالت اور کردار یا اس کے ضبط واتقان کے بارے میں کوئی حکم لگانے اور اس کی بنیاد پر روایت کی تحسین یا تضعیف سے متعلق ہے اور اس طرح یہ تاثر دینے کی کوشش کر رہے ہیں کہ علامہ انور شاہ کشمیری بھی 'متقدمین' اور 'ائمہ فن' کی تصریح کے بغیر کسی روایت میں راویوں کے تصرف اور وہم کی نشان دہی کو درست نہیں سمجھتے، حالانکہ حقیقت واقعہ یہ ہے کہ علامہ انور شاہ کشمیری نے نہ صرف یہ کہ سند کے لحاظ سے بظاہر صحیح دکھائی دینے والی روایات کے، راویوں کے تصرفات واوہام سے محفوظ ہونے کے تصور کی جا بجا سخت تردید کی ہے بلکہ خود اپنے مطالعہ وتحقیق کی روشنی میں بعض روایات کی صحت پر بھی کلام کیا ہے۔ مثال کے طور پر صحیح بخاری کی ایک روایت میں ذکر ہے کہ جو لوگ واقعہ افک میں ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا پر بہتان لگانے میں ملوث ہوئے، ان

میں حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ بھی تھے۔ (بخاری، رقم ۴۱۴۱) علامہ انور شاہ کشمیری کو اس سے اختلاف ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

اعلم انه يعلم من البخاري ان حسان كان ممن خاض في حديث الافك ولكن يعلم من ابياته انه لم يفه به اصلا حيث يمدحها ويبرئ نفسه عما رمى به ..... والعبرة عندي باخذ قول حسان نفسه ولا عبرة بما يذاع بين الناس ويشاع فان حال الخبط في الاخبار معلوم وبالجملة نسبة القذف اليه عندي خلاف التحقيق (فیض الباری ۵/ ۴۷،۷۵)

''جان لو کہ بخاری سے معلوم ہوتا ہے کہ حسان بھی حضرت عائشہ پر لگائے گئے بہتان کی اشاعت میں ملوث ہو گئے تھے، لیکن ان کے اپنے شعروں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ یہ بات کبھی زبان پر نہیں لائے، چنانچہ وہ ام المومنین کی مدح کرتے ہیں اور اپنے اوپر لگائے جانے والے الزام سے اپنی براءت کا اعلان کرتے ہیں۔ میرے نزدیک خود حسان کا اپنا بیان زیادہ قابل اعتماد ہے اور لوگوں میں پھیل جانے والی بات کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ اخبار میں پیدا ہو جانے والی گڑبڑ کا حال معلوم ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ حسان کی طرف قذف کی نسبت کرنا میرے نزدیک خلاف تحقیق ہے۔''

مولانا محترم کا تیسرا اعتراض یہ تھا کہ 'قالت وليستا بمغنيتين' کی زیادت کو بیان کرنے والا راوی ابواسامہ چونکہ ایک ثقہ راوی ہے اور زیادت ثقہ، محدثین کے نزدیک قابل قبول ہوتی ہے، اس لیے ابواسامہ کے تفرد کی بنیاد پر اس روایت کو رد نہیں کیا جا سکتا۔ ہم نے اس کے جواب میں گزارش کی تھی کہ ''اکابر محدثین ثقہ راویوں کی بیان کردہ زیادات کو مطلقاً نہیں بلکہ بعض قیود کے ساتھ قبول کرتے ہیں جن میں سے ایک اہم قید یہ ہے کہ اگر راوی کسی روایت میں کوئی زائد بات بیان کرے جبکہ اس کے مقابلے اس زیادت کے بغیر روایت کو نقل والے راوی تعداد میں زیادہ اور پختہ کار اور ضابط ہوں اور زیادت بھی اپنی معنوی اہمیت کے لحاظ سے نظر انداز کرنے کے قابل نہ ہو

تو ایسے راوی کی بیان کردہ زیادت کو قبول نہیں کیا جائے گا۔'' (اشراق، ستمبر ۲۰۰۶، ص ۳۴)

مولانا محترم اپنے تازہ مضمون میں اس کے جواب میں فرماتے ہیں:

''اگر وہ زیادت دوسری روایات کے منافی ہے تو مقبول نہیں، اگر منافی نہیں تو وہ مقبول ہے۔ یہ ہے متقدمین محدثین رحمۃ اللہ علیہم کا فیصلہ۔ جماعت کے مقابلے میں ایک کی روایت میں خطا کا بلاشبہ احتمال ہے، مگر یہ تب ہے جب وہ احفظ اور ثبت نہ ہو اور اس کی زیادتی دوسری روایت کے منافی ہو۔ اسی اصول کے مطابق محدثین نے ابواسامہ کی روایت کو قبول کیا اور اسے صحیح قرار دیا۔ انھوں نے کوئی بے اصولی نہیں کی۔ یہ بھی بایں طور کہ ابواسامہ مطبوعہ کتابوں میں ہمیں تنہا نظر آتا ہے۔ احادیث تو محفوظ ہیں مگر ان کے تمام طرق محفوظ نہیں۔'' (الاعتصام، ۱۳/۵۹، ص ۲۰)

گویا مولانا محترم کے نزدیک متقدمین محدثین صرف اس صورت میں ثقہ راوی کی زیادت کو رد کرتے ہیں جب وہ احفظ اور ثبت نہ ہو اور اس کی زیادت اصل روایت کے منافی ہو۔ ہم بصد احترام گزارش کریں گے کہ یہ متقدمین محدثین کے اصول کی نہایت ناقص ترجمانی ہے۔ یہ بات درست ہے کہ محدثین محض اس بنا پر کسی راوی کی زیادت کو رد نہیں کر دیتے کہ وہ اس کو نقل کرنے میں متفرد ہے، بلکہ اس ضمن میں مزید قرائن وشواہد کا تتبع کرتے ہیں۔ اگر کسی راوی کی بیان کردہ زیادت دیگر ثقہ راویوں کی روایت کے منافی ہو تو اس کے وہم ہونے کا احتمال تقریباً یقین میں بدل جاتا ہے، تاہم کسی زیادت پر وہم کا حکم لگانا اس کے اصل روایت کے منافی ہونے پر منحصر نہیں۔ اگر زیادت کے مبنی بر وہم ہونے کے دیگر قرائن وشواہد موجود ہوں تو پھر منافات کا نکتہ غیر اہم ہو جاتا ہے اور اکابر محدثین اس سے قطع نظر کرتے ہوئے اس کی زیادت کو رد کر دیتے ہیں۔ شارح ترمذی، مولانا عبد الرحمٰن مبارک پوریؒ متقدمین محدثین کے طرز عمل کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فان قلت فلم لم يقبل المحدثون المتقدمون كالشافعي واحمد بن حنبل وابن معين والبخاري وابي داود وابي حاتم وابي علي النيسابوري والحاكم والدارقطني وغيرهم زيادة "ثم لا يعود" في

حدیث ابن مسعود وزیادة "فصاعدا" فی حدیث عبادة وزیادة "واذا قرا فانصتوا" فی حدیث ابی ھریرة وابی موسی الاشعری ولم جعلوھا غیر محفوظة مع ان ھذہ الزیادات غیر منافیة لاصل الحدیث؟ قلت انما لم یقبلوا ھذہ الزیادات لانه قد وضح لھم دلائل علی انھا وھم من بعض الرواۃ کما بینوہ واوضحوہ لا لمجرد ان راویھا قد تفرد بھا (تحفۃ الاحوذی،۲/۸۵)

''اگر تم یہ سوال کرو کہ متقدمین محدثین، مثلاً شافعی، احمد بن حنبل، ابن معین، بخاری، ابوداود، ابوحاتم، ابوعلی نیسابوری، حاکم اور دارقطنی وغیرہ نے ابن مسعودؓ کی حدیث میں 'ثم لا یعود' کی زیادت کو، عبادہؓ کی حدیث میں 'فصاعدا' کی زیادت کو اور ابوہریرہؓ اور ابوموسیٰ اشعریؓ کی حدیث میں 'واذا قرا فانصتوا' کی زیادت کو کیوں قبول نہیں کیا اور انھیں غیر محفوظ کیوں قرار دیا حالانکہ یہ زیادات اصل حدیث کے منافی نہیں ہیں؟ میں جواب میں کہوں گا کہ ان محدثین نے ان زیادات کو اس لیے قبول نہیں کیا کہ ان پر دلائل کی روشنی میں یہ واضح ہو گیا کہ یہ بعض راویوں کا وہم ہیں، جیسا کہ انھوں نے اس کو بیان اور واضح کیا ہے۔ (انھوں نے) محض اس بنا پر (ان میں سے کسی زیادت کو رد نہیں کر دیا) کہ اس کا راوی اس کو نقل کرنے میں متفرد ہے۔''

محدث مبارک پوریؒ کی اس تصریح سے واضح ہے کہ متقدمین محدثین کے نزدیک کسی زیادت کو رد کرنے کا مدار محض اس پر نہیں ہے کہ وہ اصل حدیث کے منافی ہو، بلکہ کسی غیر منافی زیادت کو بھی دیگر قرائن کی روشنی میں راوی کا وہم قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہ امر بھی ملحوظ رہے کہ کسی زیادت کو وہم قرار دینے کے معاملے میں اطمینان کے درجات متفاوت ہو سکتے ہیں۔ علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ زیادت ثقہ کے معاملے میں کوئی کلی ضابطہ بنانا ممکن نہیں۔ بعض اوقات کسی زیادت کے درست ہونے پر اطمینان حاصل ہو جاتا ہے، کبھی اس کے صحیح ہونے کا گمان غالب ہوتا ہے، بسا اوقات اس کے غلط ہونے کا یقین ہو جاتا ہے، کبھی اس کے غلط ہونے کی رائے ظن غالب کے درجے میں ہوتی ہے اور بعض مواقع ایسے بھی ہوتے ہیں کہ ان میں توقف سے کام لینا پڑتا ہے۔ (نصب

الرایہ ۱/ ۳۳۶، ۳۳۷)

ہم نے ابواسامہ کی جس زیادت کو اس کا وہم قرار دیا ہے، اس کے وہم ہونے کے کم وبیش یقینی قرائن موجود ہیں۔ اگر ام المومنین نے 'و لیستا بمغنیتین' کہہ کر اہتمام کے ساتھ ان دونوں لونڈیوں کے پیشہ ور مغنیہ ہونے کے احتمال کی نفی کی ہوتی تو یہ جملہ اپنی معنوی اہمیت کے لحاظ سے کسی طرح نظر انداز کرنے کے قابل نہیں تھا، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے بھانجے عروہ بن زبیر سے اس واقعے کو نقل کرنے والے تین شاگردوں میں سے ابوالاسود اور ابن شہاب اس کا کوئی ذکر نہیں کرتے۔ محدثین ہشام بن عروہ کے مقابلے میں تنہا ابن شہاب کے حفظ اور تثبت پر زیادہ اعتماد رکھتے ہیں، (سنن الدارقطنی ۴/ ۱۵۵۔ معرفۃ السنن والآثار ۴/ ۶۷) جبکہ یہاں تو ابوالاسود کی روایت بھی ابن شہاب کی موید ہے۔ پھر جس شاگرد یعنی ہشام بن عروہ کی روایت میں یہ جملہ نقل ہوا ہے، ان کے بھی سات شاگردوں* میں سے صرف ایک یعنی ابواسامہ اس زیادت کو روایت کرتے ہیں۔ ابواسامہ بجائے خود یقیناً ایک ثقہ اور ثبت راوی ہیں، لیکن دیگر رواۃ، بالخصوص شعبہ بن الحجاج، حماد بن سلمہ اور معمر بن راشد کا حفظ اور تثبت مجموعی لحاظ سے زیادہ قابل اعتماد ہے، چنانچہ اس زیادت کو قبول نہ کرنا محدثین کے اصول کے عین مطابق ہے۔

مولانا محترم نے اپنے مذکورہ اقتباس کے آخر میں فرمایا ہے کہ ''ابواسامہ مطبوعہ کتابوں میں ہمیں تنہا نظر آتا ہے۔ احادیث تو محفوظ ہیں مگر ان کے تمام طرق محفوظ نہیں۔'' غالباً وہ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ مطبوعہ کتب کی صورت میں دستیاب ذخیرۂ حدیث چونکہ نامکمل ہے، اس لیے اس بات کا امکان ہے کہ 'و لیستا بمغنیتین' کا جملہ نقل کرنے میں دیگر راویوں نے بھی ابواسامہ کی

---

* سابقہ مضامین میں ہم نے اس روایت کو ہشام سے نقل کرنے والے چھ شاگردوں کا ذکر کیا تھا۔ برادرم افتخار تبسم صاحب نے اس ضمن میں ہشام کے ایک اور شاگرد محاضر کی نشان دہی کی ہے جن کی روایت ابوعوانہ الاسفرائینی کی 'المسند الصحیح المخرج علیٰ صحیح مسلم' (۲/ ۱۲، رقم ۲۱۳۸) میں منقول ہے۔ محاضر کی اس روایت میں بھی زیر بحث زیادت کا کوئی ذکر نہیں۔

متابعت کی ہو،لیکن یہ متابعت دستیاب کتب میں نقل ہونے کے بجائے ضائع ہوگئی ہو یا ان مآخذ میں کہیں موجود ہو جو ابھی زیورِ طبع سے آراستہ نہیں ہوئے۔ہم سمجھتے ہیں کہ مولانا محترم کا پیش کردہ یہ نکتہ فی نفسہ ایک معقول نکتہ ہے۔ہم بھی اس امکان اور احتمال کو تسلیم کرتے ہیں،لیکن اس کے ساتھ ہم مولانا محترم کو توجہ دلانا چاہیں گے کہ علم وتحقیق کی دنیا میں فیصلہ امکانات اور احتمالات کی بنیاد پر نہیں بلکہ موجود اور میسر شواہد کی روشنی میں کیا جاتا ہے اور اس کے لیے ''چند مطبوعہ کتابوں کی ورق گردانی'' پر ہی انحصار کیا جاتا ہے۔احادیث پر بحث وتنقید کے میدان میں قدم رکھنے کا یہی واحد ممکن طریقہ ہے۔چنانچہ دستیاب ذخیرہ اگر یہ بتاتا ہے کہ ابواسامہ، ہشام کے دیگر شاگردوں کے مقابلے میں زیر بحث زیادت کو نقل کرنے میں متفرد ہے تو اسے اس کا تفرد ہی قرار دیا جائے گا، نہ کہ ممکنہ اور احتمالی متابعات کو بمنزلہ موجود فرض کرتے ہوئے اس کا دفاع کیا جائے گا۔محدثانہ تحقیق وتفتیش کے نتیجے میں اگر اس کے برخلاف ٹھوس شواہد سامنے آجاتے ہیں تو مولانا محترم اطمینان رکھیں کہ ہمیں اپنی رائے پر نظر ثانی کرنے اور غلط ثابت ہونے پر اس سے رجوع کرنے میں،ان شاءاللہ،کوئی تامل نہیں ہوگا۔

اسحاق بن راشد کی زیادت

زیادت ثقہ کے رد وقبول سے متعلق مذکورہ نکتے کی وضاحت کرتے ہوئے ہم نے گزارش کی تھی کہ مولانا محترم نے اسی اصول کے تحت ام المومنین کی زیر بحث روایت میں ایک دوسرے راوی کی بیان کردہ زیادت پر ہماری تنقید سے اتفاق فرمایا ہے۔ابن شہاب زہری کے شاگردوں میں سے ایک راوی اسحاق بن راشد روایت میں یہ جملہ بیان کرتا ہے:'فسبهما و خرق دفيهما' (ابوبکر رضی اللہ عنہ نے دونوں لونڈیوں کو برا بھلا کہا اور ان کے دف پھاڑ دیے)،جبکہ دیگر تلامذہ عقیل بن خالد،عمرو بن الحارث، مالک بن انس،معمر بن راشد اور اوزاعی اس جملے کو روایت نہیں کرتے جس سے اس کا بے اصل ہونا ثابت ہوتا ہے۔مولانا محترم نے ہماری اس رائے سے اتفاق فرمایا جس پر ہم نے یہ دریافت کیا تھا کہ اگر اسحاق بن راشد کی زیادت، دیگر تلامذہ کے

مقابلے میں متفرد ہونے کی بنا پر قابل قبول نہیں تو ابو اسامہ کی بیان کردہ زیادت کے ساتھ اس سے مختلف معاملہ کیوں کیا جا رہا ہے؟ مولانا محترم نے اس سوال کے جواب میں اپنے تازہ مضمون میں فرمایا ہے:

> ''کسی ثقہ راوی کے ہاں کچھ اوہام پائے جانے سے بلاشبہ اس کی تمام روایات نا قابل اعتبار نہیں ہو جاتیں، لیکن ثقہ راوی جب ایسے راوی سے روایت کرے جس سے روایت کرنے میں محدثین نے اس پر کلام کیا ہو اور وہ اس سے روایت کرنے میں یا کوئی زیادت ذکر کرنے میں منفرد ہو تو اس کا تفرد قابل قبول نہیں ہوگا۔'' (الاعتصام، ۵۹/ ۱۴، ص ۱۹)

افسوس ہے کہ ہمارے سوال کا اصل نکتہ مولانا محترم کی توجہ سے محروم رہا ہے۔ ہم یہی تو دریافت کر رہے ہیں کہ اگر اسحاق بن راشد کے ہاں کچھ اوہام کے پائے جانے سے اصولاً یہ لازم نہیں آتا کہ زہری سے نقل کردہ اس کی تمام روایات اور زیادات نا قابل اعتبار قرار پائیں تو پھر 'فسبھما وخرق دفیھما' کی زیادت کے بارے میں کس بنیاد پر یہ رائے قائم کی جا رہی ہے کہ یہ محل نظر ہے؟ اسحاق کی بعض دیگر روایات میں وہم کے پائے جانے سے یہ کیسے لازم آیا کہ زیر بحث زیادت میں بھی وہ وہم کا شکار ہوا ہے؟ ہم نے گزارش کی تھی کہ اس کے لیے واحد قرینہ یہ ہے کہ اس روایت کو نقل کرنے والے زہری کے دیگر تمام تلامذہ اس جملے کو نقل نہیں کرتے جو اس بات کی دلیل ہے کہ زہری نے روایت میں یہ جملہ بیان نہیں کیا۔ ہمارے نزدیک اسی اصول کا اطلاق ہشام کے شاگردوں میں سے ابو اسامہ کی بیان کردہ زیادت 'قالت ولیستا بمغنیتین' پر بھی ہونا چاہیے۔ کوئی راوی اگر ایسی زیادت بیان کرتا ہے جو معنوی اہمیت کے لحاظ سے نظر انداز کرنے کے قابل نہیں لیکن دیگر ثقہ اور ثبت راویوں نے، جو تعداد میں بھی زیادہ ہیں، اسے بیان نہیں کیا تو وہ زیادت محل نظر ہے، قطع نظر اس سے کہ اس راوی کی باقی روایات میں اوہام پائے جاتے ہیں یا نہیں۔ نہ کسی راوی کی باقی مرویات میں اوہام کا پایا جانا اس بات کو مستلزم ہے کہ وہ کسی مخصوص زیادت کے بیان کرنے میں بھی وہم کا شکار ہوا ہو، اور نہ کسی مخصوص زیادت کے نقل کرنے میں اس کے تفرد کو وہم قرار دینے کے

لیے ضروری ہے کہ اس کی دیگر مرویات میں بھی اوہام پائے جاتے ہوں۔

ہشام بن عروہ کی روایات

ہشام بن عروہ کی مرویات کے حوالے سے ہم نے 'تہذیب التہذیب' میں منقول امام یعقوب بن شیبہ کے ارشاد کی روشنی میں یہ گزارش کی تھی کہ عراق جانے کے بعد انھوں نے اپنے والد کی روایات میں ارسال کا طریقہ اختیار کر لیا تھا اور وہ روایات بھی ان کی نسبت سے نقل کرنے لگے تھے جو انھوں نے براہ راست اپنے والد سے نہیں سنی ہوتی تھیں۔ اس سے ہم نے یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ کتب حدیث میں ہشام کی جو مرویات ان کے عراقی تلامذہ سے منقول ہوں، انھیں یقینی طور پر متصل نہیں کہا جا سکتا۔

مولانا محترم نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے اپنے سابقہ مضمون میں اولاً تو ہشام کے کوفی اور بصری تلامذہ کی بنیاد پر اس اعتراض کو رفع کرنے کی کوشش کی اور یہ فرمایا کہ ہشام چونکہ کوفہ گئے تھے، اس لیے ان کے بارے میں یعقوب بن شیبہ کا مذکورہ اعتراض ان کے تمام عراقی شاگردوں سے نہیں، بلکہ صرف کوفی تلامذہ سے متعلق ہے، اور چونکہ صحیحین کی زیر بحث روایت بعض بصری تلامذہ، حماد اور معمر نے بھی نقل کی ہے، اس لیے وہ مذکورہ اعتراض کے دائرے میں نہیں آتی۔ مولانا محترم نے دوسری بات یہ فرمائی کہ خود اہل کوفہ کی تمام مرویات میں بھی ارسال کا شبہہ نہیں پایا جاتا بلکہ یہ امکان صرف ان روایات میں مانا جا سکتا ہے جو انھوں نے ہشام کے دوسرے اور تیسرے سفر کوفہ میں روایت کیں۔ دونوں قسم کی مرویات میں فرق کے لیے مولانا محترم نے یہ استدلال پیش کیا کہ کتب رجال میں ہشام سے آخری دور میں وکیع، ابن نمیر اور محاضر کے سماع کی تصریح موجود ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ ائمہ رجال ان تین کے علاوہ ہشام کے باقی شاگردوں کی نقل کردہ روایات کو ارسال پر محمول نہیں کرتے۔

اپنے جوابی مضمون میں ہم نے پہلے نکتے کے حوالے سے یہ گزارش کی کہ یعقوب بن شیبہ کے اعتراض کا تعلق ''اہل کوفہ'' کی روایات سے نہیں، بلکہ ''کوفہ'' میں ہشام کی بیان کردہ مرویات سے

ہے، اس لیے حماد اور معمر کا تعلق کسی بھی شہر سے ہو، اگر انھوں نے ہشام سے کوفہ میں آنے کے بعد ہی سماع کیا ہے تو ان کی مرویات کا حکم اس دور کی دیگر مرویات سے مختلف نہیں ہوسکتا۔ اپنے حالیہ مضمون میں مولانا محترم نے اس نکتے سے کوئی تعرض نہیں فرمایا اور اپنے استدلال کی بنیاد دوسرے نکتے ہی کو بنایا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

''بجا فرمایا، مگر یہ کوفہ میں دوسری اور تیسری مرتبہ جانے کے بعد ہے۔ اس دور میں جن حضرات نے ان سے روایات لی ہیں، ان کی روایات میں بظاہر اس تصور کی گنجایش موجود ہے کہ ان میں ارسال ہو، مگر حقیقت اس کے برعکس ہے۔....... یہ کیا انصاف ہے کہ مطلق طور پر تمام اہل کوفہ کی ہشام سے روایات کو غیر متصل اور غیر صحیح قرار دے دیا جائے، بالخصوص جبکہ ہشام سے یہ روایت کرنے والے ابواسامہ حماد بن اسامہ ہیں اور محدثین کے ہاں ہشام سے روایت کرنے میں ثقہ اور ثبت ہیں اور اس کی روایت کو درست قرار دیتے ہیں..... اسی طرح یہ بھی عرض کیا تھا کہ التہذیب اور تاریخ بغداد [ج ۱۴، ص ۴۰] میں وضاحت ہے کہ آخری دور میں ہشام سے وکیع، ابن نمیر اور محاضر نے سنا ہے اور صحیحین میں یہ روایت ان تینوں کی بجائے ابواسامہ سے ہے، لہٰذا تمام اہل کوفہ کی ہشام سے روایات کو ارسال پر محمول کرنا قطعاً درست نہیں۔'' (الاعتصام، جلد ۵۹، شمارہ ۱۲، ص ۲۲ و ۲۳)

ہمارا خیال ہے کہ یہ استدلال غالباً مولانا محترم کی پوری توجہ حاصل نہیں کر سکا اور انھوں نے اس بات پر غور نہیں فرمایا کہ ارسال کے امکان کو دوسرے اور تیسرے سفر کی حد تک تسلیم کرنے اور پھر وکیع، ابن نمیر اور محاضر کے علاوہ باقی تمام تلامذہ کی روایات کو متصل قرار دینے کی باتیں باہم متضاد ہیں۔ اگر وکیع وغیرہ کے سماع کی تصریح سے ائمہ رجال کا مقصد باقی تلامذہ کی روایات کو ارسال کے امکان سے محفوظ قرار دینا ہے تو مولانا محترم کے پیش کردہ موقف کی رو سے منطقی طور پر انھیں ہشام کے صرف آخری دور کے نہیں، بلکہ کوفہ کے دوسرے اور تیسرے، دونوں اسفار میں سماع کرنے والے تلامذہ کی نشان دہی کرنی چاہیے۔ اگر ہشام کے ارسال کا تعلق صرف اس کے آخری دور سے نہیں بلکہ کوفہ کے دوسرے سفر سے بھی ہے تو زیر بحث تناظر میں صرف آخری عمر میں اس

سے سماع کرنے والوں کی نشان دہی بے معنی قرار پاتی ہے۔ ہماری ناچیز رائے میں تاریخ بغداد اور تہذیب میں وارد ہونے والی یہ وضاحت کہ آخری دور میں ہشام سے وکیع، ابن نمیر اور محاضر نے سماع کیا تھا، ہشام کے ارسال کے تناظر میں نہیں، بلکہ آخری دور میں اس کا حافظہ کمزور ہو جانے کے تناظر میں آئی ہے۔ محدثین کے ہاں ہشام کے ارسال کے علاوہ آخری عمر میں اس کے حافظے میں تغیر رونما ہو جانے کا نکتہ الگ سے زیر بحث آیا ہے۔ 'تہذیب التہذیب' میں ہے:

وقال ابو الحسن بن القطان تغير قبل موته ولم نر له فى ذلك سلفا (تہذیب التہذیب ۴۵/۱۱)

''ابوالحسن بن القطان نے کہا ہے کہ موت سے پہلے ہشام کا حافظہ خراب ہو گیا تھا۔ ابن قطان سے پہلے ہمیں کسی کے ہاں اس بات کا ذکر نہیں ملا۔''

مولانا محترم 'ولم نر له سلفا' (ہمیں ابن قطان سے پہلے کسی کے ہاں اس بات کا ذکر نہیں ملا) کا مفہوم یہ سمجھے ہیں کہ حافظ ابن حجر نے یہ کہہ کر ابن قطان کے قول کی تردید کی ہے۔ (الاعتصام، ۵۹/۱۲، ص ۲۵) حالانکہ ابن حجر نے 'فتح الباری' کے مقدمے میں واضح طور پر اس رائے کی تائید کی ہے۔ لکھتے ہیں:

مجمع على تثبته الا انه فى كبره تغير حفظه فتغير حديث من سمع منه فى قدمته الثالثة الى العراق (فتح الباری، ۱۹۹/۱)

''ہشام کے ثبت ہونے پر اتفاق ہے، البتہ بڑھاپے میں اس کا حافظہ متغیر ہو گیا تھا، اس لیے تیسری مرتبہ عراق آمد کے موقع پر اس سے سماع کرنے والوں کی روایات بھی حافظہ کی خرابی سے متاثر ہوئیں۔''

اس تصریح کی روشنی میں 'ولم نر له سلفا' کا مفہوم یہ ہوگا کہ آخری عمر میں ہشام کے حافظے میں تغیر واقع ہونے کی نشان دہی سب سے پہلے ابن القطان الفاسی نے کی ہے۔ اس ضمن میں امام ذہبی نے اس بات سے تو اختلاف کیا ہے کہ ہشام کے حافظے میں تغیر 'اختلاط' کے درجے

تک پہنچ گیا تھا، تاہم نفس تغیر کو انھوں نے بھی تسلیم کیا ہے۔ (میزان الاعتدال، ۷/۸۵،۸۶)
ہمارے ناقص فہم کے مطابق تاریخ بغداد اور تہذیب میں وکیع، ابن نمیر اور محاضر کی روایات کو اسی حوالے سے ممتاز کیا گیا ہے کہ انھوں نے تغیر حفظ کے اس دور میں ہشام سے سماع کیا تھا۔

یہ سامنے کی بات ہے کہ ہشام کی کوفہ میں بیان کردہ روایات کے حوالے سے مولانا محترم کا مذکورہ استدلال اسی وقت درست ہو سکتا ہے جب اہل کوفہ کی نقل کردہ روایات میں یہ واضح تقسیم موجود ہو کہ فلاں روایات انھوں نے ہشام کے پہلے سفر میں سنی ہیں اور فلاں مرویات دوسرے اور تیسرے سفر میں۔ ہمارے محدود مطالعے کی حد تک اس طرح کی کوئی واضح تقسیم قائم کرنے کا کوئی ذریعہ میسر نہیں اور نہ محدثین عملاً اس طرح کا کوئی فرق قائم کرتے ہیں۔ چنانچہ امام ابن عبد البر، ہشام کے بعض تلامذہ مثلاً حماد بن سلمہ، ابوعوانہ اور وہیب وغیرہ کی نقل کردہ ایک روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

الرواية المخالفة فى حديث هشام بن عروة هذا لرواية مالك فيه انما حدث به عن هشام اهل العراق وما حدث به هشام بالمدينة قبل خروجه الى العراق اصح عندهم ولقد حكى على بن المدينى عن يحيى بن سعيد القطان قال رايت مالك بن انس فى النوم فسالته عن هشام بن عروة فقال اما ما حدث به عندنا يعنى بالمدينة قبل خروجه فكانه يصححه واما ما حدث به بعد ما خرج عندنا فكانه يوهنه (التمہید ۲۲/۱۱۹،۱۲۰)

''اس مسئلے میں امام مالک نے ہشام سے جو روایت نقل کی ہے، اس کے مخالف روایت کو ہشام سے اہل عراق نے نقل کیا ہے اور ہشام نے عراق جانے سے پہلے مدینہ میں جو روایات بیان کیں، وہ محدثین کے نزدیک زیادہ صحیح ہیں۔ علی بن المدینی نے یحییٰ بن سعید القطان سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا: میں نے مالک بن انس کو خواب میں دیکھا تو ان سے ہشام بن عروہ کے بارے میں دریافت کیا۔ انھوں نے کہا کہ جو روایات اس نے یہاں سے جانے سے

قبل ہمارے پاس یعنی مدینہ میں بیان کی ہیں، وہ تو صحیح ہیں لیکن ہمارے پاس سے جانے کے بعد جو روایات بیان کی ہیں، وہ کمزور ہیں۔''

یہاں ہشام کی مذکورہ روایت پر کی جانے والی تنقید سے اتفاق یا اختلاف زیر بحث نہیں۔ مقصود صرف یہ واضح کرنا ہے کہ ابن عبدالبر، ہشام کے عراقی تلامذہ کی روایات کے حوالے سے محدثین کے تحفظات کو مولانا محترم کے بیان کردہ مخصوص شاگردوں تک محدود نہیں سمجھتے بلکہ ان کے علاوہ دیگر تلامذہ مثلاً حماد بن سلمہ اور ابوعوانہ وغیرہ کی روایات کو بھی اسی زمرے میں شمار کرتے ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ ہشام کے عراقی تلامذہ کی روایات میں اس امر کی تنقیح کہ کون سی روایات پہلے سفر میں سنی گئیں اور کون سی دوسرے اور تیسرے سفر میں، حتمی طور پر ممکن نہیں۔

صحیحین میں مدلسین کی روایات

عراق جانے کے بعد ارسال کی قابل اعتراض روش اختیار کرنے کی بنا پر ہشام کی روایات پر وارد ہونے والے عدم اتصال کے اعتراض کے جواب میں مولانا محترم نے اپنے سابقہ مضمون میں فرمایا تھا کہ چونکہ محدثین کے ہاں صحیحین میں مدلسین کی معنعن روایات محمول علی السماع ہیں، اس لیے ہشام کی ان روایات کو غیر متصل قرار دینا درست نہیں۔ (الاعتصام، ۲۹/۵۸، ص۱۴) اس پر ہم نے گزارش کی تھی کہ خود مولانا محترم ''توضیح الکلام'' میں یہ وضاحت فرما چکے ہیں کہ صحیحین کے بارے میں مذکورہ ضابطہ کے عمومی طور پر درست ہونے کے باوجود ''جہاں دلائل قطعیہ سے انقطاع ثابت ہو، وہاں اس کا انکار محض مجادلہ ومکابرہ پر مبنی ہے۔''

اپنے تازہ مضمون میں مولانا محترم نے اس کے جواب میں سرے سے ہشام کو مدلس تسلیم کرنے سے ہی انکار کر دیا ہے اور فرمایا ہے کہ مدلسین کے بارے میں مذکورہ اصول ہشام کی زیر بحث روایت پر قابل اطلاق نہیں، کیونکہ ہشام پر تدلیس کا الزام ہی درست نہیں۔ اگر مولانا محترم اسے گستاخی نہ سمجھیں تو ہم پلٹ کر ان سے پوچھنا چاہیں گے کہ اگر آپ کے نزدیک ہشام 'مدلس' نہیں ہے تو آپ نے اپنے پہلے مضمون میں اس کی معنعن روایات کو متصل قرار دینے کے لیے اس

'غیر متعلق' ضابطے کا حوالہ ہی کیوں دیا تھا کہ ''صحیحین میں مدلسین کا عنعنہ محمول علی السماع ہے''؟

بہر حال مولانا محترم کے تازہ موقف اور اس کے استدلال کا جائزہ لیجیے: وہ فرماتے ہیں کہ ہشام کے ہاں جو صورت پائی جاتی ہے، وہ اصطلاحی مفہوم میں 'تدلیس' یعنی مروی عنہ کے نام کو جان بوجھ کر چھپانے کے ذیل میں نہیں آتی، بلکہ درحقیقت 'ارسال واتصال' کی صورت ہے۔ اس کی وضاحت میں مولانا محترم نے مقدمہ صحیح مسلم سے امام مسلم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے کہ محدثین بسا اوقات ارسالاً روایت بیان کرتے ہیں اور جس سے حدیث سنی ہوتی ہے، اس کا نام نہیں لیتے، اور کبھی نشاط میں پوری سند سے روایت کرتے ہیں جیسا کہ اسے سنا ہوتا ہے۔ (الاعتصام، ۵۹/۱۲، ص ۲۴) مولانا محترم کا فرمانا ہے کہ امام مسلم اور امام دارقطنی وغیرہ نے اس بحث میں ہشام بن عروہ کی روایت بھی بطور مثال ذکر کی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ہشام بن عروہ کو اصطلاحی معنوں میں 'مدلس' نہیں سمجھتے بلکہ ان کی ایسی روایات کو اتصال وارسال ہی کی مذکورہ صورت پر محمول کرتے ہیں۔ مولانا محترم فرماتے ہیں:

> ''امام مسلم، امام احمد، امام دارقطنی ان جیسی روایات کو طبیعت کے مختلف ہونے پر محمول کرتے ہیں۔ جب انبساط اور اطمینان کی صورت ہوتی تو ہشام اس کی پوری سند ذکر کرتے اور جب طبیعت غیر مطمئن ہوتی تو ارسال کرتے اور یہ صرف ہشام ہی نہیں، دوسرے ثقات بھی ایسا کرتے ہیں، جیسا کہ امام مسلم نے مثالیں دے کر اسے واضح کیا ہے۔ اس لیے ایسی چند روایات کی بنا پر نہ ان کی معنعن روایات پر اعتراض درست ہے اور نہ انھیں متغیر و مدلس ہی کہا جا سکتا ہے۔'' (الاعتصام، ۵۹/۱۴، ص ۱۹)

ہمیں اعتراف کرنا چاہیے کہ تقریباً ایک سال سے جاری اس بحث میں ہمیں فن مناظرہ کے دیگر داؤ پیچ سیکھنے کا موقع ملا ہو یا نہیں، کم از کم خلط مبحث پیدا کرنے کا گر اچھی طرح ذہن نشین ہو گیا ہے۔ یہاں بھی دیکھیے، امام مسلم اور دارقطنی وغیرہ نے راوی پر طاری ہونے والی وقتی مزاجی کیفیات سے پیدا ہونے والی وصل وارسال کی جس صورت کا ذکر کیا ہے، وہ اپنی جگہ بالکل درست ہے اور دیگر رواۃ کے علاوہ ہشام کے ہاں بھی اس کا پایا جانا عین ممکن ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ اس سے ہشام کے اس

قابل اعتراض طرز عمل کی نفی کیسے لازم آتی ہے جس کی نشان دہی امام یعقوب بن شیبہ اور ابن حجر پوری صراحت اور وضاحت سے کر رہے ہیں؟ 'تہذیب' کی عبارت ملاحظہ کیجیے:

قال یعقوب بن شیبة ثقة ثبت لم ینکر علیه شئ الا بعد ما صار الی العراق فانه انبسط فی الروایة عن ابیه فانکر ذلك علیه اهل بلده والذی نری ان هشاما تسهل لاهل العراق انه کان لا یحدث عن ابیه الا بما سمعه منه فکان تسهله انه ارسل عن ابیه مما کان یسمعه من غیر ابیه عن ابیه (تہذیب التہذیب ۱۱/۴۵)

''یعقوب بن شیبہ نے کہا ہے کہ ہشام ثقہ اور ثبت ہیں اور عراق منتقل ہونے سے پہلے ان کی کسی روایت میں کوئی خرابی نہیں پائی گئی، تاہم عراق جانے کے بعد وہ اپنے والد سے روایات نقل کرنے میں غیر محتاط ہو گئے جس کی وجہ سے ان کے اپنے شہر کے لوگوں نے ان پر اعتراض کیا۔ ہماری رائے میں ہشام اہل عراق کو تاثر یہ دیتے تھے کہ وہ اپنے والد سے صرف وہی روایات نقل کرتے ہیں جو انھوں نے ان سے سنی ہیں۔ اس میں ان کی بے احتیاطی یہ تھی کہ انھوں نے وہ روایات بھی اپنے والد کی نسبت سے نقل کر دیں جو انھوں نے ان سے براہ راست نہیں بلکہ بالواسطہ سنی تھیں۔''

یہ بیان اس معاملے میں بالکل واضح ہے کہ یعقوب بن شیبہ، ہشام کے نشاط یا عدم نشاط سے پیدا ہونے والی کسی اتفاقی صورت حال کا نہیں، بلکہ ہشام کی ایک غیر محتاط روش کا ذکر فرما رہے ہیں جو انھوں نے مستقل طور پر اختیار کر لی تھی۔ لطف کی بات یہ ہے کہ مولانا محترم ایک طرف تو یعقوب بن شیبہ کے مذکورہ اعتراض کو ہشام کے دوسرے اور تیسرے سفر کوفہ کی حد تک درست تسلیم کرتے ہیں اور دوسری طرف فرماتے ہیں کہ ہشام کے ہاں پائے جانے والی ارسال کی صورت صرف وہ ہے جس کا امام مسلم نے ذکر کیا ہے۔ کیا وہ یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ پہلے سفر میں تو ہشام پوری طرح نشاط میں تھے اور مکمل سند سے روایت بیان کرتے تھے، لیکن دوسرے اور تیسرے سفر میں ان پر عدم نشاط کی کیفیت ایسی طاری ہوئی کہ وہ مستقل طور پر ارسال سے کام لینے لگے؟ حقیقت یہ ہے

کہ امام مسلم اپنے مقدمے میں ہشام بن عروہ کی روایات میں ارسال کے حوالے سے کوئی اصولی اور عمومی بحث نہیں کر رہے، بلکہ ارسال کی ایک مخصوص صورت کو واضح کرنے کے لیے ہشام بن عروہ کی روایت کو محض بطور مثال پیش کر رہے ہیں، جبکہ یعقوب بن شیبہ نے ہشام کے جس غیر محتاط طرز عمل کا ذکر کیا ہے، وہ امام مسلم کی بیان کردہ صورت سے بالکل مختلف ہے اور اس کو کسی طرح اس پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔ اس طرز عمل کو اگر ابن حجر کے قول: 'ھذا ھو التدلیس' کے مطابق تدلیس کہا جائے تو روایت کے انقطاع کے ساتھ ساتھ خود ہشام کی شخصیت بھی بطور ایک راوی کے عیب دار ہو جاتی ہے، اور اگر حسن ظن سے کام لیتے ہوئے اسے اصطلاحی تدلیس پر محمول نہ کیا جائے تو بھی عادتاً اور معمولاً ارسال کا طریقہ اپنا لینا اس سے بہرحال ثابت ہوتا ہے، اور دونوں صورتوں میں روایت کے یقینی اتصال کے حوالے سے پیدا ہونے والا سوال جوں کا توں قائم رہتا ہے۔ ہم اسی بنیاد پر یہ گزارش کر رہے ہیں کہ ہشام نے عراق جانے کے بعد اپنے والد سے جو روایات نقل کی ہیں، ان کو یقینی طور پر متصل قرار نہیں دیا جا سکتا، الا یہ کہ کسی روایت کے بارے میں دلائل وشواہد سے یہ ثابت ہو جائے کہ وہ ہشام نے اپنے والد سے براہ راست سنی ہے۔ ابن حجر لکھتے ہیں:

> واما دعوی الانقطاع فمدفوعة عمن اخرج لهم البخاری لما علم من شرطه ومع ذلك فحكم من ذكر من رجاله بتدليس او ارسال ان تسبر احاديثهم الموجودة عنده بالعنعنة فان وجد التصريح بالسماع فيها اندفع الاعتراض والا فلا (فتح الباری، ۱/۱۷۲)

''جن رواۃ کی روایات امام بخاری نے نقل کی ہیں، ان میں انقطاع کے دعوے کا جواب یہ ہے کہ (اتصال کو ثابت ماننے میں) امام بخاری کی کڑی شرط معروف ہے۔ اس کے باوجود بخاری کے راویوں میں سے جن کے بارے میں تدلیس یا ارسال کا ذکر ملتا ہو، ان (کی روایات کے متصل یا منقطع ہونے) کا فیصلہ یوں کیا جائے گا کہ ان کی جو روایات امام بخاری کے ہاں 'عن' سے روایت کی گئی ہیں، ان کے طرق کی چھان پھٹک کی جائے۔ پس اگر اس

روایت میں سماع کی تصریح مل جائے تو (عدم اتصال کا) اعتراض دور ہو جائے گا، ورنہ نہیں۔''

ہم یہاں اس بحث سے صرف نظر کر لیتے ہیں کہ اگر معنعن روایت کی کسی ایک آدھ سند میں تحدیث کی صراحت آ جائے تو کیا اس میں راوی کے تصرف کا کوئی احتمال نہیں ہوتا اور کیا وہ اتصال کا حتمی قرینہ قرار پا جاتی ہے؟* اس معیار کو فرضاً درست مانتے ہوئے ہشام کی زیر بحث روایت کا جائزہ لیجیے تو یہ صورت حال سامنے آتی ہے کہ یہ روایت کتب حدیث میں ہشام کے سات شاگردوں سے مختلف مقامات پر نقل ہوئی ہے اور ان میں سے کسی مقام پر بھی ہشام کے اپنے والد سے سماع کی تصریح نہیں، بلکہ ہر جگہ 'عن ابیہ' یا 'عن عروۃ' کے الفاظ سے روایت نقل کی گئی ہے۔ یہ مقامات حسب ذیل ہیں:

- بخاری، رقم ۹۰۹، ۳۷۱۶
- مسلم، رقم ۸۹۲
- ابن حبان، رقم ۵۸۷۷
- ابن ماجہ، رقم ۱۸۹۸

---

*اگر کسی راوی کے زیادہ تر شاگرد روایت کو 'عن' سے نقل کریں جبکہ کوئی ایک آدھ شاگرد سماع کی تصریح کرے تو بدیہی طور پر اس سے انقطاع کے امکان کی حتمی طور پر نفی نہیں ہو جاتی۔ مثال کے طور پر حضرت عمر پر قاتلانہ حملے کی روایت 'ھشام عن عروۃ عن المسور بن مخرمۃ' کی سند سے نقل کی گئی ہے۔ ہشام کے شاگردوں میں سے زائدہ، اسماعیل بن زکریا، علی بن مسہر، ابوضمرہ، لیث بن سعد، مفضل بن فضالۃ، ابواسامہ، حماد بن سلمہ، ابومعاویہ اور عبدہ اسے 'عن المسور بن مخرمۃ' کے الفاظ سے نقل کرتے ہیں، جبکہ امام مالک نے اسے 'ان المسور بن مخرمۃ اخبرہ' کے الفاظ سے روایت کیا ہے۔ امام دارقطنی فرماتے ہیں: 'وقول مالك عن ھشام عن ابيه ان المسور بن مخرمة اخبره وھم منه والله اعلم لكثرة من خالفه ممن قدمنا' (العلل ۲/۲۱۰) یعنی امام مالک کا یہ قول کہ ''مسور بن مخرمہ نے ہشام کو خبر دی''، ان کا وہم ہے کیونکہ ان کے برخلاف 'عن' سے روایت کرنے والے راویوں کی تعداد بہت زیادہ ہے۔

-بیہقی، رقم ۲۰۸۰۱
-مسند احمد، رقم ۲۴۷۲۶، ۲۵۰۷۲
-مسند اسحاق بن راہویہ، رقم ۷۸۰
-المعجم الکبیر، ۱۸۰/۲۳، ۱۸۱

-المسند الصحیح المخرج علیٰ صحیح مسلم لابی عوانہ الاسفرائینی، رقم ۲۱۳۸

ہمارا طالب علمانہ استقصا ناقص ہوسکتا ہے۔ مولانا محترم سے گزارش ہے کہ وہ علم حدیث میں اپنی وسعت نظر سے کام لیتے ہوئے زیر بحث روایت میں ہشام کے اپنے والد سے سماع کے دلائل وشواہد سے مطلع فرمائیں تاکہ کم ازکم اس روایت کے متصل یا منقطع ہونے کی بحث تو کسی نتیجے تک پہنچ سکے۔

گانے والیاں کون تھیں؟

ہمارے مضمون کے آخر میں ضمنی طور پر یہ نکتہ بھی زیر بحث آیا تھا کہ ام المومنین کی زیر بحث روایت میں 'جاریتان' کا لفظ چھوٹی بچیوں کے معنی میں استعمال ہوا ہے یا لونڈیوں کے مفہوم میں۔ ہم نے گزارش کی تھی کہ 'ولیستا بمغنیتین' کا زیر بحث جملہ، خواہ اس کا قائل کسی کو بھی مان لیا جائے، بجائے خود اس امر کا قرینہ ہے کہ راوی 'جاریتان' کا مفہوم چھوٹی بچیاں نہیں، بلکہ لونڈیاں سمجھتا ہے اس لیے کہ اس جملے سے پیشہ ور مغنیہ ہونے کے جس احتمال کی نفی مقصود ہے، وہ لونڈیوں ہی کے بارے میں پیدا ہوسکتا ہے۔

مولانا محترم نے اس کے جواب میں فرمایا ہے:

> ''حافظ ابن حجر "جاریتان" کے معنی لونڈیاں کرنے کے باوجود انھیں پیشہ ور مغنیہ نہیں سمجھتے تھے۔ کتنے افسوس کی بات ہے کہ جس بات کی نفی حافظ ابن حجر نے بالصراحت کی ہے، جناب محترم عمار صاحب اس کا انتساب محض اپنی فکر کی بنیاد پر حافظ ابن حجر کی طرف کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں: ''پیشے کے طور پر گانا گانے کا احتمال چھوٹی بچیوں کے بارے میں نہیں بلکہ

لونڈیوں ہی کے بارے میں پیدا ہوسکتا ہے اور حافظ ابن حجر نے غالباً انھی قرائن کی بنا پر جاریتان کو لونڈیوں کے معنی میں لیا ہے۔'' الخ۔انصاف شرط ہے! کیا حافظ ابن حجر نے ''جاریتان'' کے معنی لونڈیاں کرنے کے باوجود انھیں پیشہ ور مغنیہ قرار دیا؟ قطعاً نہیں،تو پھر اس طول بیانی کا کیا فائدہ؟ پھر اگر تسلیم کیا جائے کہ وہ لونڈیاں تھیں تو اس کی کیا دلیل ہے کہ ان کا یہ عمل بلوغت کے بعد تھا؟ اور کیا لونڈیوں اور بچیوں کے مابین کوئی منافات ہے؟ لونڈیاں بچیاں بھی ہوسکتی ہیں۔اس میں استحالہ کیا ہے؟'' (الاعتصام،۵۹/۱۴،ص۲۱)

واقعہ یہ ہے کہ ان لونڈیوں کو پیشہ ور مغنیہ قرار دینے کی بات ہم نے ہرگز ابن حجر کی طرف منسوب نہیں کی۔ ہمارے اقتباس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ راوی 'جاریتان' کے پیشہ ور مغنیہ ہونے کے احتمال کی نفی کر رہا ہے جو چھوٹی بچیوں کے بارے میں نہیں بلکہ لونڈیوں ہی کے بارے میں پیدا ہوسکتا ہے،اس لیے راوی کی یہ وضاحت اس بات کا قرینہ ہے کہ وہ 'جاریتان' کا مفہوم لونڈیاں ہی سمجھ رہا ہے اور ابن حجر نے بھی غالباً اسی وجہ سے 'جاریتان' کو لونڈیوں کے مفہوم میں لیتے ہوئے ان کا مصداق متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہماری عبارت سے یہ نتیجہ کسی طرح اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ ابن حجر ان لونڈیوں کو پیشہ ور مغنیہ قرار دے رہے ہیں۔ البتہ دو باتوں کی وضاحت یہاں مناسب معلوم ہوتی ہے:

ایک یہ کہ ابن حجر جس مفہوم میں ان لونڈیوں کے 'پیشہ ور' مغنیہ ہونے کی نفی کرتے ہیں، وہ یہ ہے کہ کوئی عورت مغنیات کے معروف طریقے کے مطابق لے، سر اور آواز کے اتار چڑھاؤ کے ساتھ اور بے ہودہ اشعار کے ذریعے سے ہیجان خیزی اور شوق انگیزی کی کیفیت پیدا کرنے کی کوشش کرے۔ وہ اس بات کی نفی نہیں کرتے کہ یہ دونوں لونڈیاں باقاعدہ اور معمولاً گانے والی تھیں۔ چنانچہ انھوں نے 'الاصابہ' میں حمامہ کا ذکر 'حمامة المغنية' کے لقب سے کیا ہے، (الاصابہ،۲۴۷۱/۴) جبکہ دوسری گانے والی کے بارے میں لکھتے ہیں:

وعند المحاملی من حدیث ابن عباس ان امراة کانت تغنی

بالمدينة اسمها زينب فيمكن ان يفسر بها الثانية (فتح الباری، ۱/۱۲۵)

''محاملی نے ابن عباس کی روایت نقل کی ہے کہ مدینہ میں زینب نام کی ایک عورت تھی جو گانا گایا کرتی تھی۔ پس ممکن ہے کہ دوسری گانے والی یہی ہو۔''

دوسری یہ کہ ان لونڈیوں کو چھوٹی بچیاں قرار دینے پر اصرار کی ہمیں کوئی معقول بنیاد دکھائی نہیں دیتی۔ ہم عرض کر چکے ہیں کہ 'وليستا بمغنيتين' کے قائل کا منشا ان لونڈیوں کے پیشہ ور مغنیہ ہونے کے احتمال کی نفی ہے اور یہ احتمال چھوٹی بچیوں کے بارے میں پیدا نہیں ہوتا۔ پیشہ ور مغنیہ ہونے کا احتمال بالغ لڑکیوں ——— خواہ وہ آزاد ہوں یا لونڈیاں ——— کے بارے میں پیدا ہونا زیادہ قرین قیاس ہے اور راوی اسی کی نفی کر رہا ہے۔ اسی لیے ابن حجر کا رجحان بھی ان لونڈیوں کو چھوٹی بچیاں قرار دینے کی طرف نہیں ہے، چنانچہ ان میں سے ایک لونڈی کا امکانی مصداق ان کے نزدیک زینب نامی وہ خاتون ہے جو مدینہ منورہ میں گانا گایا کرتی تھی۔ اس صورت میں یہ کہنا، ظاہر ہے کہ درست نہیں ہوسکتا کہ ان کے نزدیک غناء جاریتین کی زیر بحث روایت میں گانا گانے والی لونڈیاں بالغ لڑکیاں نہیں بلکہ چھوٹی بچیاں تھیں۔ علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے بھی ان لونڈیوں کو بالغ فرض کرتے ہوئے مذکورہ روایت کے تحت اس فقہی مسئلے کی وضاحت کی ہے کہ فتنے سے امن کی حالت میں اجنبی عورت کے چہرے اور ہاتھوں کو دیکھنا جائز ہے۔ (فیض الباری، ۲/۴۶۲)

سیدنا عمرؓ اور قتلِ منافق کا واقعہ

ہمارے معاشرے میں پیشہ ور اور غیر محتاط واعظین نے جن بے اصل کہانیوں کو مسلسل بیان کر کر کے زبان زدِ عام کر دیا ہے، ان میں سے ایک سیدنا عمرؓ کے ایک منافق کو قتل کرنے کا واقعہ بھی ہے۔ زیرِ نظر سطور میں محدثانہ نقطہ نظر سے اس واقعہ کی پوزیشن کو واضح کیا جا رہا ہے۔

اس واقعے کی تفصیل میں حافظ ابن کثیرؒ نے سورۃ النساء کی آیت ۶۵ کے تحت دو روایتیں نقل کی ہیں:

پہلی روایت ابن مردویہؒ اور ابن ابی حاتمؒ کے حوالے سے ہے جس کی سند حسب ذیل ہے:

یونس بن عبد الاعلی اخبرنا ابن وھب اخبرنا عبد الله بن لهیعة عن ابی الاسود۔ اس روایت کے مطابق:

> اختصم رجلان الی رسول الله صلی الله علیه وسلم فقضی بینهما فقال المقضی علیه: ردنا الی عمر بن الخطاب فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم: نعم، انطلقا الیه، فلما اتیا الیه فقال الرجل: یا ابن الخطاب، فضی لی رسول الله صلی الله علیه وسلم علی هذا فقال: ردنا الی عمر بن الخطاب، فردنا الیك، فقال: اکذاك؟ قال: نعم، فقال عمر: مکانکما حتی اخرج الیکما فاقضی بینکما، فخرج الیهما مشتملا علی سیفه، فضرب الذی قال: ردنا الی عمر فقتله،

وادبر الآخر فاتی الی رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال : یا رسول الله، قتل عمر والله صاحبی، ولو لا انی اعجزته لقتلنی، فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم : ما کنت اظن ان یجترئ عمر علی قتل مومن ، فانزل الله : فلا وربك لا یومنون حتی یحکموك الآیة ـ فهدر دم ذلك الرجل وبرئ عمر من قتله فکره الله ان یسن ذلك بعد فانزل : ولو انا کتبنا علیهم ان اقتلوا انفسکم الآیة (تفسیر القرآن العظیم ۱/۵۲۱)

''دو آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک جھگڑا لے کر آئے جس کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا۔ جس شخص کے خلاف فیصلہ ہوا تھا' اس نے دوسرے سے کہا کہ چلو عمرؓ کے پاس چلتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، ہاں، عمر کے پاس چلے جاؤ۔ وہ دونوں حضرت عمرؓ کے پاس گئے اور جس کے حق میں فیصلہ ہوا تھا' اس نے کہا اے ابن الخطاب، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے خلاف اور میرے حق میں فیصلہ فرمایا ہے، لیکن یہ کہتا ہے کہ عمرؓ کے پاس چلتے ہیں، اس لیے ہم آپ کے پاس آئے ہیں۔ حضرت عمرؓ نے کہا، واقعتاً ایسا ہے؟ اس نے کہا، ہاں۔ انہوں نے کہا کہ یہیں ٹھہرو، میں ابھی آ کر تمہارے مابین فیصلہ کرتا ہوں۔ وہ اندر آ گئے اور اپنی تلوار اٹھا کر لے آئے اور جس شخص کے خلاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ کیا تھا، اس کو قتل کر دیا۔ دوسرا شخص بھاگا ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گیا اور کہا کہ یا رسول اللہ، عمر نے تو میرے ساتھی کو قتل کر دیا ہے اور اگر میں بھاگ نہ آتا تو مجھے بھی قتل کر دیتے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عمر سے مجھے یہ توقع نہ تھی کہ وہ ایک مومن کو قتل کر ڈالے گا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی کہ یہ لوگ اس وقت تک مومن نہیں ہو سکتے جب تک آپ کو اپنے جھگڑوں میں فیصل تسلیم نہ کر لیں اور پھر آپ کے فیصلے کے خلاف دل میں ذرا بھی تنگی محسوس نہ کریں۔ چنانچہ آپ نے اس آدمی کے خون کو رائیگاں قرار دیا اور عمرؓ سے قصاص نہ لیا۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے اس خدشے کے پیش نظر کہ کہیں دوسرے لوگ بھی اس طریقے پر عمل نہ کرنے لگیں، اگلی آیت میں فرمایا کہ اگر ہم ان پر لازم کر دیں کہ اپنی جانوں

کوقتل کرو یا اپنے گھروں سے نکل جاؤ تو ان میں سے چند ہی لوگ اس حکم کی تعمیل کریں گے۔''

دوسری روایت حافظ ابو اسحاق ابراہیم بن عبدالرحمٰن کی تفسیر کے حوالے سے نقل کی گئی ہے جس کی سند یہ ہے: حدثنا شعیب بن شعیب حدثنا ابو المغیرة حدثنا عتبة بن ضمرة حدثنی ابی۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

ان رجلین اختصما الی النبی صلی الله علیه و سلم فقضی للمحق علی المبطل فقال المقضی علیه لا ارضی فقال صاحبه ما ترید؟ قال ان تذهب الی ابی بکر الصدیق فذهبا الیه فقال الذی قضی له : قد اختصمناه الی النبی صلی الله علیه و سلم فقضی لی، فقال ابوبکر: انتما علی ما قضی به رسول الله صلی الله علیه و سلم فابی صاحبه ان یرضی، فقال ناتی عمر بن الخطاب، فقال المقضی له : قد اختصمنا الی النبی صلی الله علیه و سلم فقضی لی علیه فابی ان یرضی فساله عمر بن الخطاب، فقال کذلك، فدخل عمر منزله و خرج و السیف فی یده قد سله فضرب به راس الذی ابی ان یرضی فقتله، فانزل الله فلا و ربك لا یو منون الآیة (تفسیر القرآن العظیم، ۵۲۱/۱)

''دو آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جھگڑا لے کر آئے' آپ نے حق دار کے حق میں فیصلہ کر دیا۔ مقدمہ ہارنے والا کہنے لگا کہ میں اس فیصلے پر راضی نہیں ہوں۔ دوسرے فریق نے کہا کہ اب کیا چاہتے ہو؟ اس نے کہا' ابوبکرؓ صدیق کے پاس چلو۔ دونوں ان کے پاس گئے اور مقدمہ جیتنے والے نے کہا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جھگڑا لے کر گئے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے حق میں فیصلہ کیا ہے۔ ابوبکرؓ نے فرمایا کہ میرا فیصلہ بھی یہی ہے۔ لیکن دوسرا فریق اس پر بھی راضی نہ ہوا اور کہنے لگا کہ اب ہم حضرت عمرؓ کے پاس جاتے ہیں۔ (ان کی خدمت میں حاضر ہو کر) جیتنے والے نے ان سے کہا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جھگڑا لے کر گئے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے حق میں فیصلہ کیا

ہے' لیکن یہ ماننے سے انکار کرتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے اس شخص سے اس بات کی تصدیق کی۔ پھر اندر گئے' تلوار ہاتھ میں لے کر باہر آئے اور اس شخص کی گردن اڑا دی۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی: فلا و ربك لا یومنون''۔

حکیم ترمذی نے 'نوادر الاصول' میں یہی واقعہ کسی سند کے بغیر مکحولؒ سے نقل کیا ہے اور 'نوادر' کے حوالے سے حافظ سیوطیؒ نے بھی اس واقعے کو 'الدر المنثور' میں درج کیا ہے۔ (نوادر الاصول، ۲۳۲/۱۔ الدر المنثور، ۱۸۱/۲) اس روایت کے مطابق اس واقعے کے بعد حضرت جبرئیل علیہ السلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور کہا:

''یا رسول اللہ! عمرؓ نے اس آدمی کو قتل کیا ہے اور اللہ تعالیٰ نے عمرؓ کی زبان پر حق اور باطل کے مابین فرق کو واضح کر دیا ہے۔ چنانچہ عمرؓ کو فاروق کا لقب دیا گیا''(نوادر الاصول، ۲۳۲/۱)

یہ واقعہ روایت واسناد کے لحاظ سے نہایت کمزور اور نا قابل استدلال جبکہ درایت کے لحاظ سے بالکل باطل اور بے بنیاد ہے۔

پہلے سند کو لیجیے:

۱۔ نوادر الاصول کی روایت تو، جیسا کہ عرض کیا گیا، کسی سند کے بغیر صرف مکحولؒ سے منقول ہے جو تابعی ہیں اور کسی صحابی کے واسطے کے بغیر روایت نقل کر رہے ہیں۔ ان کے بارے میں محدثین کی رائے یہ ہے کہ یہ اکثر تدلیس کرتے ہوئے صحابہؓ سے روایات نقل کر دیتے ہیں حالانکہ وہ روایات خود ان سے نہیں سنی ہوتیں۔ (تہذیب التہذیب، ۲۹۲/۱۰)

۲۔ ابن مردویہؒ اور ابن ابی حاتمؒ کی نقل کردہ روایت بھی منقطع ہے کیونکہ اس کے آخری راوی ابوالاسود محمد بن عبدالرحمٰن نوفل ہیں جو تابعی ہیں۔ محدث ابن البوقی فرماتے ہیں کہ اگرچہ زمانی لحاظ سے امکان موجود ہے لیکن عملاً کسی صحابی سے ان کی کوئی روایت ہمارے علم میں نہیں۔ (تہذیب التہذیب ۳۰۸/۹)

علاوہ ازیں اس سند میں عبداللہ بن لہیعۃ جیسا ضعیف راوی موجود ہے۔ اس کے بارے میں علماء حدیث کے اقوال درج ذیل ہیں:

قال عبد الكريم بن عبد الرحمن النسائی عن ابيه : ليس بثقة وقال ابن معين : كان ضعيفا لا يحتج بحديثه ..... قال الخطيب : كثرت المناكير فی روايته لتساهله ـ قال مسلم فی الكنی : تركه ابن مهدی ويحيی بن سعيد ووكيع وقال الحاكم ابو احمد : ذاهب الحديث وقال ابن حبان : سبرت اخباره فرايته يدلس عن اقوام ضعفاء علی اقوام ثقات (تہذیب التہذیب۳۷۸/۵،۳۷۹)

''امام نسائی فرماتے ہیں' ثقہ نہیں ہے۔ابن معین کہتے ہیں' کمزور ہے اور اس کی حدیثیں ناقابل اعتبار ہیں۔خطیب کہتے ہیں'اس کے تساہل ہونے کی وجہ سے اس کے ہاں منکر روایات کثرت سے پائی جاتی ہیں۔امام مسلم فرماتے ہیں کہ ابن مہدی' یحییٰ بن سعید اور وکیع نے اس کی روایت لینے سے انکار کیا ہے۔حاکم کہتے ہیں' بے کار احادیث بیان کرتا ہے۔ابن حبان کہتے ہیں' میں نے اس کی روایات کو جانچ پرکھ کے دیکھا تو معلوم ہوا کہ یہ تدلیس کرتے ہوئے درمیان کے کمزور راویوں کو حذف کر کے براہ راست ثقہ راویوں سے روایت نقل کر دیتا ہے۔''

۳۔حافظ ابو اسحاق کی نقل کردہ روایت بھی منقطع ہے کیونکہ آخری راوی ضمرۃ بن حبیب تابعی ہیں اور صحابی کا واسطہ موجود نہیں۔نیز سند کے ایک راوی ابوالمغیرہ عبدالقدوس بن الحجاج الخولانی کے بارے میں ابن حبانؒ کی رائے یہ ہے کہ وہ حدیثیں گھڑ کر ثقہ راویوں کے ذمے لگا دیتا ہے۔ (الکشف الحثیث،۱۷۱/۱)

از روئے درایت ان روایتوں پر حسب ذیل اعتراض وارد ہوتے ہیں:

۱۔ایک یہ کہ اگر مذکورہ واقعہ درست ہوتا تو سیدنا عمرؓ کے خلاف پراپیگنڈا کرنے کا ایک سنہری موقع مدینہ منورہ کے منافقین کے ہاتھ آ جاتا اور وہ بھرپور طریقے سے اس کی اشاعت اور تشہیر کرتے۔چنانچہ ایسے واقعے کو منطقی طور پر کتب تاریخ وسیرت میں نمایاں طور پر مذکور ہونا چاہیے۔جبکہ یہاں صورت حال یہ ہے کہ تاریخ اور تفسیر کی معروف اور قدیم کتابوں میں اس کا کہیں ذکر تک نہیں۔امام ابن جریر طبریؒ کا طریقہ یہ ہے کہ وہ ہر آیت کے شان نزول سے متعلق تمام اقوال

وروایات کا احاطہ کرتے ہیں لیکن انہوں نے اس واقعہ کی طرف ادنیٰ اشارہ بھی نہیں کیا۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن کثیرؒ نے بھی اس کو غریب جدا کہا ہے۔ اصول حدیث کی رو سے ایسے معروف واقعات کی روایت میں خبر واحد معتبر نہیں ہوتی۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں سیدنا عمرؓ جیسی محتاط، سمجھ دار اور حدود اللہ کی پابند شخصیت کو ایک مغلوب الغضب (Rash) انسان کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ اس میں شبہ نہیں ہے کہ سیدنا عمرؓ دین کے معاملے میں نہایت باحمیت اور غیرت مند تھے، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ انہوں نے ایسے کسی موقعے پر حد سے تجاوز نہیں کیا بلکہ کسی بھی اقدام کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت طلب کی۔ چنانچہ یہ روایت واضح طور پر ان دین دشمن عناصر کی وضع کردہ معلوم ہوتی ہے جن کا مقصد اکابر صحابہ کرامؓ کی شخصیات کو مسخ کرنا اور انہیں داغ دار شکل میں پیش کرنا ہے۔

۳۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف عدل وانصاف کے تقاضے کے برخلاف جانب داری کی نسبت لازم آتی ہے۔ اگر سیدنا عمرؓ نے اس شخص کو واقعتاً قتل کیا تھا تو یہ ایک خلاف شرع اقدام تھا کیونکہ اس شخص نے کسی ایسے جرم کا ارتکاب نہیں کیا تھا جس پر وہ قتل کا مستحق ہوتا۔ اس کا لازمی نتیجہ قصاص تھا لیکن روایت کے مطابق اللہ تعالیٰ نے اس شخص کے خون کو رائیگاں قرار دیا۔ سوال یہ ہے کہ اگر یہ جرم واقعتاً سزائے موت کا مستحق تھا تو پھر اس کو ایک واضح ضابطے کی شکل میں بیان کر کے آئندہ کے لیے بھی licence دے دینا چاہئے تھا۔ اور اگر یہ قتل درست نہیں تھا تو اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے بہت بلند ہے کہ کسی ایک شخص کی رعایت کرتے ہوئے عدل وانصاف کے تقاضوں کو معطل کر دے۔

حدیث 'الجھاد ماض' کی تحقیق

خطیبانہ اور واعظانہ ضروریات کی خاطر کسی بات کو دل چسپ اور موثر طریقے سے لوگوں تک پہنچانے کے لیے احادیث کی روایت میں تساہل اور بے اصل روایات سے استدلال کا رویہ واعظین اور خطبا کے ہاں ہمیشہ سے مقبول ومرغوب رہا ہے۔ اس ضمن میں سیکڑوں غیر مستند روایات ہمارے ہاں تحریر وتقریر میں مسلسل بیان ہوتی رہتی ہیں اور روایت حدیث میں مطلوبہ احتیاط اور تحقیق کے تقاضے پورے کرنے کی طرف کوئی توجہ نہیں دی جاتی۔ 'الجھاد ماض الی یوم القیامۃ' بھی ان زبان زد عام روایات میں سے ایک ہے۔

جہاں تک جہاد وقتال کے حکم کا تعلق ہے تو ظلم وعدوان اور فتنہ وفساد کے خاتمے، مظلوم ومقہور مسلمانوں کی نصرت اور دعوت اسلام کی راہ میں حائل رکاوٹوں کو دور کرنے کے لیے مطلوبہ شرعی شرائط کے ساتھ جہاد وقتال کرنا دوسرے شرعی احکام کی طرح شریعت کا ایک ابدی اور دائمی حکم ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس مفہوم کے کسی جملے کو بغیر تحقیق کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دیا جائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی بات کی نسبت کے لیے اس کا بجائے خود صحیح ہونا کافی نہیں، بلکہ اس کا صحیح اور قابل اعتماد سند کے ساتھ آپ سے منقول ہونا ضروری ہے، جبکہ 'الجھاد ماض' کا جملہ، جہاں تک ہم تحقیق کر سکے ہیں، سنداً نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں۔ ان سطور میں اسی نکتے کی وضاحت پیش نظر ہے۔

یہ روایت کتب حدیث میں تین مختلف سندوں سے مروی ہیں:

پہلا طریق:

اس روایت کا پہلا متن کتب حدیث کے معروف ومتداول مجموعوں میں سے سنن ابی داوٗد میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی نسبت سے نقل ہوا ہے:

عن انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة من اصل الايمان الكف عمن قال لا اله الا الله ولا تكفره بذنب ولا تخرجه من الاسلام بعمل والجهاد ماض منذ بعثنى الله الى ان يقاتل آخر امتى الدجال لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل والايمان بالاقدار (سنن ابی داوٗد، ۲۵۳۲)

''انس بن مالک رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تین چیزیں ایمان کی اصل اور بنیاد ہیں۔ پہلی یہ کہ جو شخص لا الٰہ الا اللہ کہہ دے، اس کے خلاف اقدام نہ کرو، اس کو کسی گناہ سے کافر نہ کہو اور کسی عمل کی وجہ سے اسلام سے خارج نہ کرو۔ دوسری یہ کہ جہاد میری بعثت کے وقت سے لے کر اس وقت تک جاری رہے گا جب تک میری امت کا آخری حصہ دجال کے ساتھ جنگ نہ کر لے۔ اس کو نہ کسی ظالم حکمران کا ظلم باطل کر سکے گا اور نہ کسی عادل حکمران کا عدل۔ تیسری چیز تقدیر پر ایمان ہے۔''

معنی ومفہوم کے لحاظ سے جہاد وقتال کے جاری رہنے کے علاوہ روایت میں بیان ہونے والی باقی دونوں باتیں بھی درست ہیں۔ تقدیر پر ایمان، ایمان باللہ کا ایک لازمی جزو ہے اور قرآن وسنت کے نصوص میں اس کا واضح طور پر اثبات کیا گیا ہے۔ گناہوں کے ارتکاب کی بنا پر کسی مسلمان کو دائرۂ اسلام سے خارج نہ کرنا بھی صریح دلائل سے ثابت ہے اور معتزلہ وخوارج کے برخلاف، اہل سنت اسی کے قائل ہیں۔ تاہم، جیسا کہ ہم نے عرض کیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مذکورہ الفاظ کی نسبت کرنے کے لیے ضروری ہے کہ یہ کسی صحیح سند سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوں، جبکہ مذکورہ متن اس معیار پر پورا نہیں اترتا۔

سنن ابی داؤد میں یہ متن درج ذیل سند کے ساتھ نقل ہوا ہے:

حدثنا سعید بن منصور ثنا ابو معاویة ثنا جعفر بن برقان عن یزید بن ابی نشبة عن انس بن مالك

'جعفر بن برقان عن یزید بن ابی نشبہ' ہی کی سند سے یہ روایت سنن سعید بن منصور ۱۷۶/۲، رقم ۲۳۶۷، سنن بیہقی ۱۵۶/۹، رقم ۱۸۲۶۱، الاحادیث المختارۃ للمقدسی ۲۵۸/۷، رقم ۲۷۰۱، مسند ابی یعلیٰ ۲۸۷/۷، رقم ۴۳۱۱ اور الاعتقاد للبیہقی ۱۸۸/۱ میں بھی مروی ہے۔

اس سند میں پہلی اور بنیادی خرابی یہ ہے کہ حضرت انس سے روایت کرنے والا راوی یزید بن ابی نشبہ ایک مجہول الحال شخص ہے جس کی توثیق یا تضعیف سے متعلق سرے سے کوئی مواد ہی میسر نہیں۔ (لسان المیزان ۴۴۴/۷) پورے ذخیرہ اس کا نام صرف زیر بحث روایت میں ملتا ہے اور جعفر بن برقان کے علاوہ کسی شخص نے اس سے روایت نہیں کی۔ (نصب الرایۃ ۳۷۷/۳) اصول حدیث کی رو سے ایسے راوی کی روایت ساقط الاعتبار ہوتی ہے۔

دوسری خرابی یہ ہے کہ اس کو ابومعاویہ محمد بن خازم الضریر نے روایت کیا ہے۔ ائمہ رجال کے بیانات کی روشنی میں ان پر دو اعتراضات وارد ہوتے ہیں:

ایک یہ کہ زیر بحث روایت انھوں نے جعفر بن برقان سے نقل کی ہے۔ محدثین کا کہنا ہے کہ یہ امام اعمش سے نقل کردہ روایات میں تو معتبر ہیں، لیکن ان کے علاوہ باقی روایات میں ان کا حافظہ کمزور ہے:

قال احمد بن حنبل هو مضطرب الحديث عن غير الاعمش لا يحفظ حفظا جيدا (التعدیل والجرح، ۶۳۱/۲)

''امام احمد فرماتے ہیں کہ اعمش کے علاوہ باقی لوگوں سے اس کی نقل کردہ روایتوں میں اضطراب ہے اور وہ اس کو اچھی طرح یاد نہیں ہیں۔''

دوسرا یہ کہ وہ مسلک ارجا کے متعصب پیروکار اور اس کے داعی تھے۔ اس ضمن میں محدثین کے اقوال حسب ذیل ہیں:

امام علی بن خشرم: دعانی الی الارجاء فابیت علیه (انھوں نے مجھے مذہب ارجا کی طرف مائل کرنا چاہا لیکن میں نے انکار کر دیا) (تاریخ بغداد، ۲۴۷/۵)

امام ابن حبان: کان حافظا متقنا ولکنه کان مرجئا خبیثا (یہ حافظ اور پختہ کار تھے لیکن خبیث مرجی تھے)

امام ابوزرعۃ: کان یری الارجاء قیل له کان یدعو الیه قال نعم (یہ ارجا کے قائل تھے اور اس کی تبلیغ بھی کیا کرتے تھے) (تہذیب التہذیب، ۱۲۱/۹)

امام یعقوب بن شیبہ: کان یری الارجاء فیقال ان وکیعا لم یحضر جنازته لذلك (یہ ارجا کے قائل تھے اور کہا جاتا ہے کہ امام وکیع اسی وجہ سے ان کے جنازے میں شریک نہیں ہوئے)

امام ابوداؤد: رئیس المرجئة بالکوفة (یہ کوفہ میں مرجئہ کے سردار تھے) (تہذیب الکمال ۱۳۲/۲۵)

مرجئہ کی رائے میں اخروی نجات کے معاملے میں اعمال کی کوئی اہمیت نہیں اور گناہوں کے ارتکاب سے ایمان پر کسی قسم کی کوئی زد نہیں پڑتی، جبکہ جمہور اہل سنت اعمال کو ایمان کا لازمی تقاضا اور اس کا تکمیلی جزو قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک کبائر کے ارتکاب سے ایمان کی قوت اور پختگی میں کمی واقع ہوتی ہے۔ زیر بحث روایت کا پہلا نکتہ جزوی طور پر مرجئہ کے مذہب کی تائید کرتا ہے اور اصول حدیث کی رو سے اگر کوئی ایسا مبتدع جو اپنی بدعت میں متعصب اور اس کا داعی ہو، کوئی ایسی روایت بیان کرے جس سے اس کے مذہب کی تائید ہوتی ہو تو وہ قبول نہیں کی جائے گی، کیونکہ اس صورت میں اس بات کا امکان پایا جاتا ہے کہ اس نے اپنے تعصب کی بنا پر روایت کو نقل کرنے میں کسی قسم کی بد دیانتی سے کام لیا ہو۔

ابن حجر اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں: وفی الباب عن انس اخرجه سعید

بن منصور وابو دائود ایضا وفی اسناده ضعف (فتح الباری،۵۶/۶)

امام مقدسی لکھتے ہیں: اسناده ضعیف (الاحادیث المختارة،۲۸۵/۷)

اب اس روایت کا دوسرا متن ملاحظہ فرمائیے جسے امام طبرانی 'المعجم الاوسط' میں اور ابونعیم الاصبہانی نے حلیۃ الاولیاء میں حضرت علی اور حضرت جابر رضی اللہ عنہما کے واسطے سے نقل کیا ہے:

قال رسول الله بنى الاسلام على ثلاثة اهل لا اله الا الله لا تكفروهم بذنب ولا تشهدوا عليهم بشرك ومعرفة المقادير وخيرها وشرها من الله والجهاد ماض الى يوم القيامة مذ بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم الى آخر عصابة من المسلمين لا ينقض ذلك جور جائر ولا عدل عادل

(المعجم الاوسط،طبرانی،۹۵/۵،رقم ۴۷۷۵۔حلیۃ الاولیاء۷۳/۳)

''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسلام کی بنیاد تین چیزوں پر ہے۔ایک یہ کہ لا الہ الا اللہ کہنے والوں کو نہ گناہ کی وجہ سے کافر کہو اور نہ ان پر شرک کا الزام عائد کرو۔دوسری چیز اچھی اور بری تقدیر کے اللہ کی جانب سے ہونے پر یقین کرنا ہے۔تیسری یہ کہ جب سے اللہ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث کیا ہے،اس وقت سے مسلمانوں کے آخری گروہ تک جہاد جاری رہے گا۔ اس کو نہ کسی ظالم کا ظلم ختم کر سکے گا اور نہ کسی عادل کا عدل۔''

اس کی سند درج ذیل ہے:

حدثنا عبد الرحمن بن خلاد الدورقى قال حدثنا سعدان بن زكريا الدورقى قال حدثنا اسماعيل بن يحيى التيمى عن سفيان عن ابى سعيد عن ابى اسحاق عن الحارث عن على والاوزاعى عن يحيى بن ابى كثير عن سعيد بن المسيب عن على وابن جريج عن ابى الزبير عن جابر

اس سند کا مدار اسماعیل بن یحیٰ التیمی پر ہے جو اس کو سفیان ثوری،اوزاعی اور ابن جریج سے نقل

کرتے ہیں۔ان کے بارے میں محدثین کے اقوال درج ذیل ہیں:

امام صالح بن محمد: كان يضع الحديث (یہ حدیثیں گھڑا کرتا تھا)

امام ازدی: ركن من اركان الكذب لا تحل الرواية عنه (یہ جھوٹ کے ستونوں میں سے ایک ستون ہے۔اس سے روایت کرنا جائز نہیں)

امام ابن عدی: عامة ما يرويه بواطيل (اس کی نقل کردہ بیشتر روایتیں باطل ہوتی ہیں)

امام حاکم: كذاب (جھوٹا ہے)

امام ذہبی: مجمع على تركه (اس کے متروک ہونے پر اجماع ہے)

امام دارقطنی: كان يكذب على مالك والثوری وغيرهما (یہ امام مالک اور امام ثوری کی طرف جھوٹی روایتیں منسوب کیا کرتا تھا)

امام ابن حبان: كان يروی الموضوعات عن الثقات لا تحل الرواية عنه بحال (یہ ثقہ راویوں کی طرف من گھڑت روایات کی نسبت کیا کرتا تھا۔اس سے کسی حال میں روایت حلال نہیں) (لسان المیزان، ۴۴۱/۱، رقم ۱۳۷۳)

زیر بحث روایت کا تیسرا متن امام عبدالرزاق نے 'المصنف' میں حسن بصری اور ابن سیرین سے مرسلاً نقل کیا ہے:

عبد الرزاق عن عبد القدوس قال سمعت الحسن يقول قال النبی صلى الله عليه وسلم لا تشهدوا على امتكم بشرك ولا تكفروهم بذنب والجهاد لا يضره جور جائر ولا عدل عادل والجهاد ماض حتى يبعث آخر هذه الامة والايمان بالقدر خيره وشره قال وسمعت بن سيرين يذكر نحو هذا وزاد حتى يقاتل هذه الامة الدجال (مصنف عبدالرزاق، ۲۷۹/۵، رقم ۹۶۱۱)

''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میری امت پر نہ شرک کا الزام عائد کرو اور نہ انھیں کسی گناہ کی وجہ سے کافر کہو۔ اور جہاد کو نہ کسی ظالم کا ظلم نقصان پہنچا سکے گا نہ کسی عادل کا عدل۔ یہ اس وقت تک جاری رہے گا جب تک اس امت کا آخری حصہ نہ پیدا ہو جائے۔ اور اچھی اور بری تقدیر پر ایمان لاؤ۔ ابن سیرین کی روایت میں الفاظ یہ ہیں: جہاد جاری رہے گا یہاں تک کہ یہ امت دجال کے ساتھ برسر پیکار ہو جائے۔''

اس سند کی ایک خرابی تو یہ ہے کہ اس میں صحابی کا واسطہ مذکور نہیں۔ اصول حدیث کی اصطلاح میں یہ روایت مرسل ہے جو قابل استدلال نہیں ہوتی۔

سند کی اصل خرابی یہ ہے کہ حسن بصری اور ابن سیرین سے اس روایت کو نقل کرنے والا راوی عبدالقدوس شامی ثقہ نہیں بلکہ ایک وضاع اور کذاب راوی ہے۔ اس کے بارے میں محدثین کے اقوال درج ذیل ہیں:

امام یحیٰی بن معین: ضعیف (ضعیف ہے)۔

امام عمرو بن علی الصیرفی: اجمع اهل العلم علی ترك حديثه (اہل علم اس کی روایت کو ترک کرنے پر متفق ہیں)۔

امام ابوحاتم: متروك الحديث كان لا يصدق (متروک الحدیث ہے۔ سچ نہیں بولا کرتا تھا)۔

امام ابوزرعۃ: ضعيف الحديث (ضعیف الحدیث ہے) (الجرح والتعدیل ۶/۵۵)

امام مسلم: اتهم بوضع الحديث وتوليد الاخبار (اس پر حدیثیں گھڑنے اور روایتیں وضع کرنے کا الزام ہے)۔ (صحیح مسلم مع شرح النووی، ص ۴۱)

امام نووی: كلهم متهمون متروكون لا يتشاغل باحد منهم لشدة ضعفهم وشهرتهم بوضع الاحاديث (یہ سب متہم اور متروک راوی ہیں۔ ان کے سخت کمزور ہونے اور حدیثیں گھڑنے میں مشہور ہونے کی وجہ سے ان میں سے کسی کی روایات سے

اشتغال رکھنا درست نہیں)۔(شرح صحیح مسلم،ص۴۲)

امام ابن حبان: کـان یـضـع الحدیث (یہ حدیثیں گھڑا کرتا تھا) (الکشف الحثیث ۱/۱۷۷)۔

امام فلاس: اجـمـعـوا عـلی ترك حدیثـه (محدثین اس کی حدیثیں ترک کرنے پر متفق ہیں)۔

امام ابن عدی: احـادیثه منکرة الاسناد والمتن (اس کی حدیثیں سند اور متن دونوں کے لحاظ سے منکر ہوتی ہیں)۔

امام اسماعیل بن عیاش: لا اشهـد عـلـی احد بالکذب الا علی عبد القدوس وعـمر بن موسی الوجیهی (میں عبد القدوس اور عمر بن موسی کے علاوہ کسی کے جھوٹا ہونے کی گواہی نہیں دیتا)۔

امام نسائی: متروك الحدیث (متروک الحدیث ہے)۔

امام بخاری: تـرکوه منکر الحدیث (محدثین نے اسے ترک کیا ہے۔ یہ منکر الحدیث ہے) (لسان المیزان ۴/۴۷)

مذکورہ تفصیل سے واضح ہے کہ 'الـجـهـاد ماض الی یوم القیامة' یا 'الـجـهاد ماض مـنـذ بـعـثـنـی اللـه' کے الفاظ کی روایت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں۔ اس کی کوئی سند مجہول، متہم یا وضاع اور کذاب راوی سے خالی نہیں۔ چنانچہ اس جملے کو حدیث کی حیثیت سے بیان کرنا کسی طرح سے جائز نہیں ہے۔

آزادی رائے، مغرب اور امت مسلمہ

ڈنمارک کے ایک اخبار میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین اور گستاخی پر مبنی خاکوں کی اشاعت سے عالم اسلام میں احتجاج کی جو طوفانی لہر پیدا ہوئی تھی، جذبات کا کتھارسس ہو جانے کے بعد حسب توقع مدھم پڑتی جا رہی ہے۔ مذہبی قائدین کی توجہ فطری طور پر دوسرے مسائل نے حاصل کر لی ہے اور خدانخواستہ اس نوعیت کے کسی آئندہ واقعے کے رونما ہونے تک، عوامی سطح پر پائے جانے والے مذہبی جذبات بھی بظاہر پرسکون ہو چکے ہیں۔ اس طرح کے کسی بھی بحران میں امت مسلمہ کی جانب سے اختیار کردہ حکمت عملی کے تجزیہ، غلطیوں اور کوتاہیوں کی نشان دہی، مستقبل کی پیش بینی اور اس حوالے سے کسی ٹھوس لائحہ عمل کی تیاری اگرچہ ہماری روایت کے خلاف ہے، تاہم اس میں کوئی حرج نہیں کہ تازہ واقعے اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے حالات و واقعات سے صورت حال کے جو توجہ طلب پہلو ابھر کر سامنے آئے ہیں، ان پر کم سے کم ایک نظر ہی ڈال لی جائے۔

مغرب اور عالم اسلام کے مابین پرامن تعلقات کے قیام کے لیے ضروری ہے کہ قرآن مجید، پیغمبر اسلام، یا مسلمانوں کے مذہبی شعائر کی توہین کے واقعات ظہور پذیر نہ ہوں۔ اس ضمن میں بنیادی الجھن یہ ہے کہ مغربی معاشرہ چونکہ ایک خاص فکری ارتقا کے نتیجے میں مذہبی معاملات کے حوالے سے حساسیت کھو چکا ہے، نیز وہاں ریاستی نظم اور معاشرے کے مابین اختیارات کی تقسیم کا بھی ایک مخصوص تناسب قائم ہو چکا ہے، اس وجہ سے مغربی حکومتیں اپنے ملکوں کے غیر ذمہ دار عناصر کے حوالے سے کوئی ذمہ داری اٹھانے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ اس صورت حال میں امت

مسلمہ کا لائحہ عمل کیا ہونا چاہیے؟ اس سوال کے جواب میں اختلاف رائے موجود ہے۔ ایک مکتب فکر کی رائے یہ ہے کہ معروضی حالات میں دعوتی اسپرٹ کے تحت اس طرح کے واقعات کے حوالے سے صبر واعراض سے کام لیا جائے اور اسلام کا پیغام مثبت طریقے سے مغربی دنیا تک پہنچانے پر اکتفا کی جائے۔ دوسرا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ اس ضمن میں امت مسلمہ کی حساسیت کو مغرب اور اسلام کے مابین تعلقات کے حوالے سے باقاعدہ ایک ایشو بننا چاہیے اور مغرب کو عالم اسلام کا موقف سننے، اس پر غور کرنے اور اس کو وزن دینے پر حتی الوسع مجبور کرنا چاہیے۔ ہم اس اختلاف کو حکمت عملی کا اختلاف سمجھتے ہیں اور اس حوالے سے دونوں نقطہ ہائے نظر کے مابین تفصیلی مباحثہ کی ضرورت ہے تا کہ دونوں لائحہ ہائے عمل کے مضمرات پوری طرح سامنے آ سکیں۔ تاہم ہماری ناقص رائے میں دوسری اپروچ زیادہ عملی اور امت مسلمہ کے جذبات ونفسیات کے زیادہ قرین ہے۔

اگر عالم اسلام سیاسی واقتصادی لحاظ سے اس پوزیشن میں ہوتا کہ مغرب کو اپنا موقف ''سمجھا'' سکے تو معاملہ نسبتاً آسان طریقے سے حل ہو جاتا، لیکن جیسا کہ واضح ہے، یہ حل سر دست میسر نہیں۔ حالیہ واقعات نے، البتہ، مسئلے کے ایک اور پہلو کو نمایاں کیا ہے اور وہ یہ کہ مغربی معاشرے کے نمایاں اور فہیم طبقات نے، بالعموم، اس مسئلے کے حوالے سے امت مسلمہ کے ساتھ اخلاقی ہمدردی کا اظہار کیا ہے اور مغربی ذرائع ابلاغ پر زور دیا ہے کہ وہ کسی بھی مذہبی گروہ کے جذبات کو ٹھیس پہنچانے سے گریز کریں۔ اس ضمن میں یورپی پارلیمنٹ کی منظور کردہ قرارداد کو ہمارے خیال میں اہل مغرب کے عمومی زاویہ نگاہ کا ترجمان قرار دیا جا سکتا ہے۔ یورپی پارلیمنٹ کی قرارداد میں ذرائع ابلاغ سے یہ اپیل کی گئی ہے کہ وہ آزادی رائے کے حق کو انسانی ومذہبی حقوق کے احترام کو ملحوظ رکھتے ہوئے استعمال کریں۔ قرارداد میں مزید کہا گیا ہے کہ آزادی رائے کے حق کے استعمال کے نتیجے میں اگر کسی فرد یا گروہ کے جذبات کو ٹھیس پہنچتی ہے تو اس کی تلافی کے لیے اسے عدالت کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور اس مقصد کے لیے یورپی ممالک کے موجودہ قوانین کافی ہیں۔

یہ ردعمل بدیہی طور پر اس ردعمل سے مختلف ہے جو مغربی دنیا نے سلمان رشدی کے حوالے سے ظاہر کیا تھا۔ غور کیا جائے تو اس کا سبب خود ہماری حکمت عملی میں پوشیدہ ہے۔ سلمان رشدی کے معاملے میں ہم نے مغرب کی اخلاقی حس کو اپیل کرنے کے بجائے اس کے قانونی دائرۂ اختیار کو چیلنج کرتے ہوئے رشدی کے قتل کا فتویٰ صادر کیا تھا، جبکہ حالیہ واقعے میں ہم نے عالمی فورم پر یہ مسئلہ اصلاً اخلاقی سطح پر اٹھایا۔ یہ اسی کا اثر تھا کہ بعد میں رونما ہونے والے پرتشدد واقعات کے باوجود مغربی دنیا معاملے کو اخلاقی زاویے ہی سے دیکھنے پر مجبور ہوئی اور امت مسلمہ کا موقف اور جذبات کسی نہ کسی حد تک اہل مغرب تک پہنچ سکے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ اہل مغرب کی عمومی اخلاقی حس اور ایک بڑے پیمانے پر موجود عالم اسلام کے ساتھ پرامن تعلقات کے قیام کی خواہش کو حکمت اور دانش کے ساتھ وسیلہ بنایا جائے تو مغربی معاشرے میں مذہبی نوعیت کی نہ سہی، سیاسی ومفاداتی نوعیت کی سہی، وہ حساسیت پیدا کی جا سکتی ہے جس کا فقدان اس وقت عالم اسلام کے احساسات وجذبات کی کماحقہ رعایت میں مانع ثابت ہو رہا ہے۔

تازہ صورت حال کا ایک اور مثبت اور قابل توجہ پہلو یہ ہے کہ اس نوعیت کے گزشتہ واقعات کی طرح، اس واقعے کے بعد بھی مغربی عوام میں اسلام اور پیغمبر اسلام کے بارے میں مزید جاننے اور بہتر واقفیت حاصل کرنے کے جذبے کو مہمیز ملی ہے۔ امریکی مسلمانوں کی تنظیم ''کیر'' (Council for American-Islamic Relationship) کی طرف سے جاری کردہ ایک بیان میں بتایا گیا ہے کہ حالیہ بحران کے بعد جب کونسل نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں صحیح معلومات فراہم کرنے کی ایک مہم کا آغاز کیا تو صرف ۴۸ گھنٹے کے اندر انھیں امریکا اور کینیڈا سے ۱۶۰۰ پیغام موصول ہوئے جن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں معلومات حاصل کرنے کی خواہش ظاہر کی گئی تھی۔ گزشتہ سال مئی ۲۰۰۵ میں امریکی فوجیوں کی جانب سے گوانتاناموبے میں قرآن مجید کی بے حرمتی کے واقعات سامنے آئے تو اس موقع پر بھی ''کیر'' نے قرآن مجید کے مترجم نسخے پھیلانے کی مہم شروع کی اور ہزاروں امریکیوں نے قرآن مجید کا نسخہ حاصل کرنے کے

لیے کونسل کے ساتھ رابطہ کیا۔ ہم سمجھتے ہیں کہ امت مسلمہ اور بالخصوص دیار مغرب کے مسلمانوں کو مغربی دنیا میں پیدا ہونے والے اس تجسس اور جذبہ جستجو کو غنیمت سمجھنا چاہیے اور اس فضا سے فائدہ اٹھاتے ہوئے حکمت اور دانش کے ساتھ اسلام اور پیغمبر اسلام کی اصل تصویر اہل مغرب کے سامنے پیش کرنی چاہیے۔

یہ تو وہ پہلو ہیں جن کا تعلق اسلام اور مغرب کے باہمی روابط سے ہے۔ اس کے علاوہ امت مسلمہ کی داخلی صورت حال اور رویے کے حوالے سے بھی چند امور قابل توجہ، بلکہ درست تر الفاظ میں قابل اصلاح ہیں:

پہلی چیز ہے کہ دنیا کو اخلاقیات کا درس دینے سے پہلے ضروری ہے کہ ہم اپنے گھر کا جائزہ لے کر یہ دیکھیں کہ دوسری اقوام کے مذہبی جذبات کے احترام کے حوالے سے خود ہماری اپنی اخلاقی صورت حال کیا ہے۔ افسوس ہے کہ اس ضمن میں کوئی اچھی مثال دینے کے لیے بالعموم ماضی ہی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ ہماری تاریخ کے دور اول نے یہ منظر بھی دیکھا کہ فتح اسکندریہ کے موقع پر جب کسی مسلمان سپاہی کے پھینکے ہوئے تیر سے سیدنا مسیح علیہ السلام کی تصویر کی ایک آنکھ پھوٹ گئی تو اسلامی لشکر کے سپہ سالار عمرو بن العاص نے 'قصاص' کے لیے اپنی آنکھ پیش کر دی، اور اب دور زوال میں ہم نے اس 'اجتماعی اخلاقیات' کا مظاہرہ بھی کیا کہ خالص سیاسی محرکات کے تحت دنیا کے ایک بڑے مذہب، بدھ مت کے بانی گوتم بدھ کے مجسمے تباہ کیے گئے تو اسے بت شکنی کی روایت کا احیا قرار دے کر اس پر داد و تحسین کے ڈونگرے برسائے گئے۔ ہمارے ہاں ایک مذہبی گروہ کے ''پیغمبر'' کے بارے میں تضحیک، تمسخر اور توہین پر مبنی جو لٹریچر شائع ہوتا اور مذہبی جلسوں میں جو زبان معمول کے طور پر استعمال کی جاتی ہے، وہ ہماری اخلاقی سطح کو واضح کرنے کے لیے کافی ہے۔

دوسری چیز، جو اہمیت کے لحاظ سے کسی طرح بھی پہلی سے کم نہیں، یہ ہے کہ اہل اسلام نے، کم از کم مغرب میں رونما ہونے والے واقعات پر ردعمل ظاہر کرنے کے حوالے سے، توہین

رسالت کو جناب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی تک محدود کر رکھا ہے۔ مغرب میں سیدنا مسیح علیہ السلام اور دوسرے پیغمبروں کے بارے میں بھی توہین اور گستاخی کا رویہ موجود ہے اور اس کا اظہار مختلف واقعات کی صورت میں ہوتا رہتا ہے، لیکن ہمارے علم میں ایسا کوئی واقعہ نہیں کہ امت مسلمہ نے، امت کی سطح پر نہ سہی، انفرادی یا اداراتی سطحوں پر ہی اس حوالے سے اپنے جذبات اہل مغرب تک پہنچانے کی کوشش کی ہو۔ اللہ کے پیغمبروں کے مابین یہ تفریق اسلام کی تعلیم کے سراسر خلاف ہے اور اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ یہود و نصاریٰ کے ساتھ مذہبی وسیاسی مخاصمت ہماری نفسیات پر اس درجے میں اثر انداز ہو چکی ہے کہ ہم نے ''اپنے'' پیغمبر اور ''ان کے'' پیغمبروں کے مابین بھی حد فاصل قائم کر لی ہے۔

تیسری چیز یہ ہے کہ ہمیں توہین وتضحیک اور تنقید کے مابین فرق کو ہر حال میں ملحوظ رکھنا ہوگا۔ توہین وتمسخر کا جواب تو یقیناً اعراض یا پر امن احتجاج ہے، لیکن اگر اسلام یا پیغمبر اسلام پر کی جانے والی تنقید اگر کوئی علمی یا استدلالی پہلو لیے ہوئے ہے تو اس کو اسی زاویے سے دیکھنا چاہیے۔ ہماری رائے میں قرآن کے مقابلے میں کسی کا 'الفرقان' پیش کرنا قرآن کی توہین نہیں بلکہ اس پر تنقید ہے، اور اس پر احتجاج کرنا ایک بے معنی بات ہے۔ اپنے جیسا کلام پیش کرنے کا چیلنج خود قرآن نے جن وانس کو دے رکھا ہے اور اگر کوئی شخص اس چیلنج کے جواب میں کوئی کاوش کرتا ہے یا کرنا چاہتا ہے تو اسے اس کا پورا پورا حق حاصل ہے۔ اگر ہمارا قرآن مجید کے ایک معجز کلام ہونے کا دعویٰ محض اعتقادی نہیں ہے تو پھر کسی کو اس میں کوئی شبہہ نہیں ہونا چاہیے کہ اس طرح کی کوئی بھی کوشش قرآن کے چیلنج کو مزید موکد کرنے کے سوا اور کوئی خدمت انجام نہیں دے سکے گی۔

سی پی ایس انٹرنیشنل۔ کسی نئے فتنے کی تمہید؟

مولانا وحید الدین خان کا شمار بلاشبہ اس وقت عالم اسلام کی چند بڑی شخصیات میں ہوتا ہے۔ مولانا محترم نے دین کے صحیح تصور، اس کے اجزا اور عناصر کے باہمی تعلق، دین کی حقیقی روح اور اس کے مطالبات کے صحیح رخ کو واضح کرنے کے ساتھ ساتھ امت میں پیدا ہونے والے فکری وعملی رویوں اور بالخصوص معاصر دنیا میں مسلمانوں کے فکری اور ذہنی مزاج کے تجزیے کی خدمت جس خوبی، گہرائی اور بصیرت کے ساتھ انجام دی ہے، اس میں کسی کو ان کا ثانی قرار دینا مشکل ہے۔ ان کی فکری اور دعوتی جدوجہد لگ بھگ نصف صدی کے عرصے کو محیط ہے، اور اپنے موقف اور استدلال پر استقامت اور اس کے فروغ کے لیے ان تھک محنت کے نتیجے میں پوری دنیا میں ان کا ایک وسیع حلقہ فکر وجود میں آ چکا ہے۔ نہ صرف مسلم امہ میں ان کی شخصیت دعوت اسلام کا عنوان سمجھی جاتی ہے، بلکہ غیر مسلم حلقوں تک بھی ان کے ذریعے سے اسلام کا پیغام وسیع پیمانے پر پہنچا ہے۔

تاہم تمام اہل فکر کی طرح مولانا محترم کی شخصیت اور طرز فکر کے بہت سے پہلو بھی ارباب فکر ونظر کے ہاں موضوع بحث رہے ہیں، جن میں سے ایک پہلو کی طرف ہم ان سطور میں توجہ دلانا چاہتے ہیں۔ مولانا کے زاویہ نگاہ سے اصولی طور پر اتفاق رکھنے والے اہل فکر کا ایک حلقہ یہ محسوس کرتا ہے کہ مخالف فکری زاویوں اور شخصیات پر تنقید کے لیے ان کا اختیار کردہ لب ولہجہ اور اسلوب 'رایی صواب یحتمل الخطا و رایھم خطا یحتمل الصواب' کے ذہنی رویے کے بجائے حتمیت کی عکاسی کرتا ہے اور وہ اپنے زاویہ نگاہ کو 'ایک نقطہ نظر' سمجھنے کے بجائے 'واحد درست

طرزِ فکر' قرار دینے پر اصرار میں حدِ اعتدال سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ یہ طرزِ فکر ایک عمومی فکری دائرے کے اندر رہے تو انسانی نفسیات میں کسی حد تک اس کا جواز تلاش کیا جا سکتا ہے، لیکن افسوس ہے کہ اس ذہنی رویے نے اب ایک ایسا رخ اختیار کر لیا ہے جس سے ہماری رائے میں نہ صرف مولانا کی پوری جدوجہد کی افادیت پر ایک سوالیہ نشان کھڑا ہو گیا ہے بلکہ اس بات کا خدشہ ہے کہ وہ خود دین کے حوالے سے ایک خطرناک شکل اختیار کر سکتا ہے۔ ایک عرصے کی عمومی دعوت اور ذہن سازی کے بعد مولانا نے چند سال قبل اپنے فہم کے مطابق دعوتِ اسلام کو عالمی سطح پر پھیلانے کے لیے سی پی ایس انٹرنیشنل کے نام سے ایک فورم تشکیل دیا ہے جس میں شامل افراد کی ایک مخصوص ٹیم براہ راست مولانا محترم سے ذہنی وفکری اور روحانی تربیت حاصل کرتی ہے۔ ایک تازہ تحریر میں مولانا محترم نے دعوتِ اسلام میں اس ٹیم کا کردار اور اس کے ''فضائل ومناقب'' یوں بیان فرمائے ہیں:

''ماضی اور حال کے تمام قرائن تقریباً یقینی طور پر یہ بتاتے ہیں کہ سی پی ایس کی ٹیم ہی وہ ٹیم ہے جس کی پیشین گوئی کرتے ہوئے پیغمبر اسلام نے اس کو اخوانِ رسول کا لقب دیا تھا۔ اصحابِ رسول کوئی عجیب الخلقت لوگ نہ تھے بلکہ وہ عام انسانوں کی طرح انسان تھے۔ اسی طرح اخوانِ رسول بھی کوئی عجیب الخلقت لوگ نہ ہوں گے بلکہ وہ بھی عام انسانوں کی طرح انسان ہوں گے۔ ان کی پہچان یہ نہ ہوگی کہ وہ انوکھے جسم والے ہوں گے یا یہ کہ وہ کرامتیں دکھائیں گے۔ ان کی پہچان صرف یہ ہوگی کہ وہ دعوتِ حق کے اس ربانی مقصد کے لیے کھڑے ہوں گے جس پر رسول اور اصحابِ رسول کھڑے ہوئے تھے۔

موجودہ زمانے میں مسلمانوں کے درمیان بہت سی تحریکیں اٹھی ہیں مگر وہ اخوانِ رسول کا درجہ نہیں پا سکتیں۔ اس لیے کہ اخوانِ رسول کا درجہ صرف وہ لوگ پا سکتے ہیں جو ما انا علیہ واصحابی کا مصداق ہوں۔ موجودہ زمانے میں اٹھنے والی تمام تحریکیں ردِعمل کی تحریکیں تھیں۔ ان میں سے کوئی بھی تحریک ایسی نہیں جس کا یہ کیس ہو کہ اس کے رہنما نے ردِعمل کی نفسیات سے مکمل طور پر خالی ہو کر قرآن اور سنت کا مطالعہ کیا اور پھر خالص مثبت بنیادوں پر اپنی تحریک کا آغاز کیا۔ یہ خصوصیت صرف سی پی ایس انٹرنیشنل کی تحریک میں پائی جاتی ہے۔

تاریخ میں اہل حق کے لیے جو بڑے بڑے امکانات رکھے گئے تھے، اب وہ سب امکانات ختم ہو چکے ہیں۔ پیغمبروں کا ساتھ دینا، مسیح کا حواری بننا، پیغمبر آخر الزماں کے اصحاب میں شامل ہونا۔ اب صرف ایک بڑا درجہ باقی رہ گیا ہے، یہ درجہ اخوان رسول کے گروپ کا حصہ بننا ہے۔ اس کے بعد جو چیز ہے، وہ تاریخ کا خاتمہ (end of history) ہے۔ اس کے سوا کچھ نہیں۔ یہ تاریخ کا آخری مبارک موقع ہے۔ جس نے اس موقع کو پالیا، اس نے سب کچھ پا لیا اور جس نے اس موقع کو کھو دیا، اس نے سب کچھ کھو دیا۔'' (ماہنامہ تذکیر، ستمبر ۲۰۰۶، ص ۴۲)

ہم مولانا محترم کے تمام تر شخصی احترام اور ان کی کاوشوں کی قدر و قیمت کے پورے اعتراف کے باوجود یہ سمجھتے ہیں کہ ان کا مذکورہ دعویٰ ایک بے حد سطحی، خطرناک اور بے بنیاد دعویٰ ہے۔ مولانا محترم نے اس پیشین گوئی کے لیے جس روایت کو ماخذ بنایا ہے، وہ حسب ذیل ہے:

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک موقع پر قبرستان تشریف لے گئے اور فرمایا: 'وددت انا قد راینا اخواننا' (میری خواہش ہے کہ ہم اپنے بھائیوں کو دیکھ لیتے) صحابہ نے کہا، یا رسول اللہ، کیا ہم آپ کے بھائی نہیں ہیں؟ آپ نے فرمایا: 'انتم اصحابی واخواننا الذین لم یاتوا بعد' (تم تو میرے اصحاب ہو، ہمارے بھائی تو وہ ہیں جو ابھی نہیں آئے)۔ (مسلم، رقم ۳۶۷)

ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس روایت میں کسی مخصوص گروہ کے بارے میں کوئی پیش گوئی نہیں فرمائی۔ آپ نے اپنے دور کے اہل ایمان کو اپنے اصحاب جبکہ اپنے بعد آنے والے اہل ایمان کو اپنے بھائی کہا ہے۔ یہاں کسی مخصوص گروہ کا ذکر اور اس کے بارے میں کوئی پیش گوئی کرنا مقصود ہی نہیں۔ اس سادہ بیان کو کسی مخصوص گروہ کے بارے میں پیشین گوئی قرار دے کر اس گروہ کی علامات اور خصوصیات کا تعین اور پھر پورے یقین اور دعوے کے ساتھ سی پی ایس انٹرنیشنل کو اس کا مصداق قرار دینا محض مولانا محترم کی ذہنی اختراع ہے۔ اپنے لائحہ عمل کی صحت اور اپنی تیار کردہ ٹیم کی صلاحیتوں کے بارے میں مولانا محترم کا ایمان و یقین کتنا ہی پختہ کیوں نہ ہو، اس کا مذکورہ تحریر میں نظر آنے والے ادعا کی حد تک پہنچ جانا ایک بے حد خطرناک بات ہے۔ تاریخ کا مطالعہ بتاتا ہے کہ تقدس اور خدائی انتخاب کے زعم کے ساتھ اٹھنے والی اس طرح کی

تحریکیں بالعموم کسی نہ کسی مذہبی فتنے پر ہی منتج ہوتی ہیں۔اول تو عام فکری، سماجی یا سیاسی تحریکوں میں بھی دعوت فکر دینے والی شخصیت، آہستہ آہستہ اصل فکر کی جگہ لے لیتی ہے اور بجائے خود تعلق اور وابستگی کا معیار بن جاتی ہے۔اس کے ساتھ اگر کام دینی ومذہبی نوعیت کا ہو تو اپنی حکمت عملی اور جماعت کے بارے میں 'تقدس' اور 'الٰہی انتخاب' کے غرے میں مبتلا ہو جانا بھی ایک عام انسانی کمزوری ہے۔ان دونوں چیزوں کو وجود میں لانے کے لیے کسی خاص تگ ودو کی ضرورت نہیں پڑتی، لیکن اگر مولانا وحیدالدین خان کی سطح کے راہنما بھی خود انگلی پکڑ کر پیروکاروں کو اس راستے پر چلنے کی دعوت دینے لگیں تو:

اب کسے رہنما کرے کوئی

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے:

لا يقلدن احدكم دينه رجلا، فان آمن آمن، وان كفر كفر، وان كنتم لا بد مقتدين فاقتدوا بالميت، فان الحي لا يؤمن عليه الفتنة
(المعجم الکبیر للطبرانی، رقم ۸۷۶۴)

''تم میں سے کوئی شخص دین کے معاملے میں اپنی باگ کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ میں نہ دے دے کہ اگر وہ ایمان لائے تو یہ بھی ایمان لے آئے اور اگر وہ کفر کرے تو یہ بھی کفر پر راضی ہو جائے۔اور اگر تمھیں ضرور کسی کی اقتدا ہی کرنی ہے تو اس کی کرو جو دنیا سے رخصت ہو چکا ہے، کیونکہ کوئی زندہ شخص اس بات سے مامون نہیں کہ وہ کسی بھی وقت فتنے میں مبتلا ہو جائے۔''

اگر خدانخواستہ، خدانخواستہ سی پی ایس انٹرنیشنل کسی نئے مذہبی فتنے کا پیش خیمہ ہے اور امت مسلمہ اور بالخصوص پوری دنیا میں پھیلے ہوئے مولانا کے معتقدین کا دین وایمان کسی نئے امتحان سے دوچار ہونے والا ہے تو ہم اس سے پناہ مانگتے ہوئے اللہ تعالیٰ سے اپنے اور مولانا اور ان کے معتقدین کے ایمان کی حفاظت کی دعا کرتے ہیں: اللھم انا نستودعك ديننا وامانتنا وخواتيم اعمالنا۔ آمین

استفسارات

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان

سوال: سورۂ بقرہ کی آیت ۶۲ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ :

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ

اس آیت سے بعض لوگ یہ استدلال کرتے ہیں کہ نجات پانے کے لیے یہود ونصاریٰ اور دوسرے غیر مسلم گروہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے کے مکلّف نہیں ہیں اور اگر وہ اللہ اور روز آخرت پر ایمان رکھتے ہوئے نیک اعمال کرتے رہیں تو وہ اللہ کی بارگاہ میں کامیاب قرار پائیں گے۔ کیا یہ استدلال درست ہے؟

جواب : مذکورہ آیت سے یہ استدلال درست نہیں۔ کسی بھی آیت کا مفہوم درست طور پر متعین کرنے کے لیے دو باتوں کا لحاظ رکھنا بے حد ضروری ہے: ایک یہ کہ اس کا کوئی ایسا مفہوم مراد نہ لیا جائے جو قرآن مجید کے دوسرے واضح اور صریح نصوص اور اس کی مجموعی تعلیم اور اساسی تصورات کے خلاف ہو اور دوسرا یہ کہ اس آیت کے سیاق وسباق اور موقع ومحل پر غور کر کے یہ متعین کرنے کی کوشش کی جائے کہ متکلم درحقیقت وہاں کیا بات کہنا چاہتا ہے۔

ان اصولوں کو نظر انداز کرنے کا نتیجہ ہم قادیانی حضرات کی تاویلات میں دیکھ سکتے ہیں جو ختم نبوت سے متعلق قرآن مجید اور حدیث کے واضح نصوص کو نظر انداز کر کے بعض ایسی آیت سے نبوت کے جاری رہنے کا نکتہ اخذ کرتے ہیں جہاں سے سرے سے یہ بات بیان کرنا ہی پیش نظر

نہیں۔ بقرہ کی مذکورہ آیت سے زیر بحث استدلال کی نوعیت بھی یہی ہے۔قرآن مجید میں متعدد مقامات پر ان امور کی تفصیلاً وضاحت کی گئی ہے جن پر ایمان لانا اللہ کے نزدیک ضروری ہے اور جن پر ایمان کی دعوت دینے کے لیے قرآن مجید کو نازل کیا گیا ہے۔

ان تمام آیات میں براہ راست ایمانیات کے اجزا کو موضوع بنایا گیا ہے۔اس کے برخلاف سورۂ بقرہ کی مذکورہ آیت میں سرے سے ایمانیات کے اجزا بیان کرنا پیش نظر ہی نہیں۔ یہ آیت دراصل یہود کے اس زعم باطل کی تردید کے لیے آئی ہے کہ وہ خدا کی برگزیدہ اور چنیدہ قوم ہیں اور اللہ نے نجات کا مدار ایمان وعمل کے بجائے محض یہودی نسل سے تعلق رکھنے پر رکھا ہوا ہے۔اللہ تعالیٰ نے واضح کیا ہے کہ اس کا ضابطہ یہ ہے کہ نجات اور فلاح کا مدار کسی خاص گروہ سے تعلق پر نہیں، بلکہ ایمان باللہ اور عمل صالح پر ہے اور ہر مذہبی گروہ کے لیے اس نے اسی چیز کو نجات کا معیار قرار دیا ہے۔ایمان باللہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے صرف خدا کو موجود مان لینے کا نام نہیں، بلکہ خدا کی تمام صفات اور سنن، اس کی نازل کردہ کتابوں، اس کے بھیجے ہوئے پیغمبروں اور اس کے نازل کردہ احکام ونوامیس کو ماننا بھی اس میں شامل ہے۔دوسرے لفظوں میں اللہ پر ایمان کا مطلب یہ ہے کہ خدا کو اپنا مالک اور معبود تسلیم کر کے اس کے ہر حکم کے سر اطاعت خم کر دیا جائے، اس لیے اللہ کی کتابوں اور اس کے رسولوں پر ایمان اپنی حقیقت کے اعتبار سے خود اللہ پر ایمان کا حصہ ہے۔ اسے کسی بھی طرح اس سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔قرآن کا اسلوب یہ ہے کہ وہ مختلف جگہوں پر اپنی تعلیم کو بیان کرتے ہوئے کہیں اجمال کا طریقہ اختیار کرتا ہے اور کہیں اس کی تفصیل بیان کر دیتا ہے۔ مذکورہ آیت میں ایمانیات کے تمام اجزا کی اصل اور اساس یعنی ایمان باللہ کا ذکر کیا گیا ہے، جبکہ دوسرے مقامات پر ایمان باللہ کے تحت اور اس کے لازمی تقاضے کے طور پر پیدا ہونے والے اجزاے ایمان کی تفصیل بیان کر دی گئی ہے۔آخرت پر ایمان بھی ایمان باللہ ہی کا حصہ اور اس کی فرع ہے۔ یہاں اس کا الگ ذکر ایک خاص پہلو یعنی ذمہ داری اور جواب دہی کے احساس کو اجاگر کرنے کے لیے کیا گیا ہے۔

یہاں یہ بھی ذہن میں رہے کہ اگر آیت میں مذکورامور کے علاوہ کسی اور چیز پر ایمان رکھنے کو غیرضروری سمجھا جائے تو پھر صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نہیں، بلکہ کسی بھی پیغمبر پر ایمان رکھنا غیر ضروری قرار پائے گا، کیونکہ آیت میں صرف ایمان باللہ اور ایمان بالآخرۃ کا ذکر ہے، کسی پیغمبر پر ایمان لانے کا کوئی ذکر نہیں۔ ایسی صورت میں کسی بھی گروہ کے لیے کسی بھی پیغمبر پر ایمان رکھنا ضروری نہیں ہوگا اور ایمان بالرسالت کا باب ہی سرے سے ایمانیات سے خارج قرار پائے گا۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا تشریعی مقام

[نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریعی حیثیت کے انکار کے حوالے سے ایک سوال کا جواب]

جو حضرات قرآن مجید کے ابلاغ وتبلیغ سے ہٹ کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تشریعی مقام کو تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں، میرے خیال میں ان کی غلطی حسب ذیل نکات کی روشنی میں واضح کرنے کی کوشش کرنی چاہیے:

۱۔ ایک مسلمان اصلاً واساساً اور براہ راست قرآن پر ایمان نہیں لاتا، بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت پر ایمان لاتا ہے۔ کیونکہ قرآن کو خدا کا کلام ماننے سے پہلے اس کو پیش کرنے والی ہستی کو اللہ کا پیغمبر ماننا ضروری ہے۔ پیغمبر کے واسطے کے بغیر خدا کے کلام تک رسائی یا اس پر ایمان کی کوئی صورت ممکن نہیں۔

۲۔ کسی انسان کو پیغمبر ماننے کا مطلب ہی یہ ہے کہ وہ خدا کی طرف سے اس کا دین لوگوں تک پہنچانے پر مامور ہے اور وہ جو چیز بھی اس اعلان کے ساتھ لوگوں کو دے گا کہ یہ خدا کا دین ہے، اسے ماننا لازم ہوگا۔ چنانچہ وہ خدا کے نازل کردہ کلام کے طور پر کوئی چیز پیش کرے یا اس کے علاوہ کوئی حکم یا ہدایت یہ کہہ کر لوگوں کو دے کہ یہ خدا کا دین ہے، ہر صورت میں اس کے پیش کردہ دین کو ماننا اور اس کی اطاعت کرنا واجب ہے۔ فرض کریں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رسالت کا اعلان کرنے کے بعد کلام الٰہی کے طور پر قرآن کو سرے سے پیش ہی نہ کرتے اور اس کے بجائے

محض یہ فرماتے کہ میں خدا کا رسول ہوں اور اس حیثیت سے تمھیں فلاں بات کا حکم دیتا اور فلاں بات سے روکتا ہوں تو بھی اس کی اطاعت بدیہی طور پر لازم ہوتی، کیونکہ اس کے بغیر آپ کو ''رسول'' ماننے کا کوئی مطلب ہی نہیں بنتا۔ دوسرے لفظوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مستقلاً اور مطلقاً واجب الاطاعت ہونا قرآن پر ایمان لانے سے مقدم ہے، وہ اس پر موقوف نہیں کہ اس کے حق میں قرآن سے دلیل پیش کی جائے۔ یہ بات کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم مستقلاً مطاع ہیں، قرآن سے بھی ثابت ہے، لیکن اس پر موقوف نہیں۔ فرض کرلیں کہ پورے قرآن میں کہیں یہ بات مذکور نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت مطلقاً فرض ہے، تب بھی صورت حال میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، کیونکہ یہ چیز قرآن پر ایمان سے پہلے آپ کو ''رسول'' مان کر الگ سے تسلیم کی جا چکی ہے۔ قرآن، رسول کے مقام ومنصب کی تعیین کے لیے ماخذ نہیں۔ وہ تو خود کلام الٰہی کی حیثیت سے اپنا استناد تسلیم کرانے میں اس کا محتاج ہے کہ اسے رسول کی تائید وتصدیق حاصل ہو۔

البتہ اگر قرآن نے کسی مقام پر رسول کی ذمہ داری اور منصب اور اس کے دائرہ کار کی کوئی ایسی تحدید بیان کی ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ پیغمبر اللہ کا کلام لوگوں تک پہنچانے کے علاوہ کوئی اختیار نہیں رکھتا تو یقیناً وہ زیر بحث آنی چاہیے۔ ہمارے فہم کے مطابق قرآن میں کوئی ایسی تحدید بیان نہیں ہوئی۔ اگر کسی آیت یا بعض آیات سے کسی کو شبہ ہوا ہے تو ان مقامات کو سیاق وسباق کی روشنی میں الگ الگ زیر بحث لانا چاہیے۔

۳۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح امت کو قرآن دیا ہے، اسی طرح قرآن کے علاوہ بھی بہت سے احکام اور ہدایات بطور دین دی ہیں اور ان کی پابندی امت پر لازم ٹھہرائی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف دین کی اس دوسری صورت کی نسبت اسی طرح یقینی ہے جس طرح قرآن کی نسبت یقینی ہے۔ امت جس طرح اپنے دور اول سے آج تک قرآن کو اس حیثیت سے مانتی آئی ہے کہ یہ اللہ کا وہ کلام ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں دیا ہے، اسی طرح قرآن سے الگ دین کے ایک مفصل عملی ڈھانچے اور اس کی تعبیر وتشریح کے ضمن

میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو بھی اسی حیثیت سے اور اسی یقین کے ساتھ مانتی چلی آ رہی ہے کہ اللہ کے رسول نے یہ چیزیں بھی دین ہی کی حیثیت سے امت کو دی ہیں۔ بعض جزوی امور کی نسبت آپ کی طرف درست ہونے یا نہ ہونے میں یقیناً اہل علم کے مابین اختلاف ہوتا رہا ہے، لیکن اصولی طور پر قرآن سے باہر بھی دین کا پایا جانا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس کی نسبت کو یقینی سمجھنا امت کے اہل علم کے ہاں ہمیشہ متفق علیہ اور اجماعی رہا ہے۔ اس لحاظ سے قرآن کے اندر اور قرآن سے باہر پائے جانے والے ''دین'' کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت یکساں درجے کا ہے۔ اگر قرآن سے باہر پائے جانے والے دین کی نسبت اور ثبوت میں امت کا اجماع اور تعامل قابل اعتبار نہیں تو وہ قرآن کی نسبت اور ثبوت کے معاملے میں بھی قابل اعتماد نہیں ہو سکتا۔ هذا ما عندی و العلم عند الله

قادیانی مسئلہ

ســــــوال: فقہا ایسے بہت سے فرقوں کو مسلمان ہی شمار کرتے ہیں جن کے عقائد تو قطعیات اسلام کے خلاف ہوتے ہیں مگر پھر بھی تاویل کی بنا پر وہ تکفیر کی تلوار سے بچ جاتے ہیں۔ (واضح رہے یہاں قطعیات سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کا ثبوت قطعی ہو)۔ یہاں تک کہ امام ابوحنیفہ نے جہمیوں کے پیچھے نماز پڑھ لینے کی اجازت دی ہے۔ جبکہ قادیانی یوں کہتے ہیں کہ آیت قرآنی 'ولکن رسول الله و خاتم النبیین' میں خاتم النبیین، خاتم المرسلین کو مستلزم نہیں اور اسی طرح 'لا نبی بعدی' بھی 'لا رسول بعدی' کو مستلزم نہیں، مگر فقہاے کرام ان پر کفر کا وار ضرور کرتے ہیں۔ اب واضح یہ ہونا چاہیے کہ تاویل کہاں کہاں کام کرتی ہے اور کہاں کہاں نہیں۔ کیا معتزلی، مشبہہ وغیرہ قطعیات کے منکر نہیں تھے؟ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خوارج کے خلاف جو جنگ کی تو اس کا سبب خارجیوں کے عقائد تھے یا یہ کہ انھوں نے مسلمانوں کے خلاف خروج کیا تو اس کے دفاع میں حضرت علی نے انھیں مارا؟

جـــــواب: کسی گروہ کو جو قطعی نصوص سے ثابت کسی امر کا منکر ہو، تاویل کی رعایت دیتے ہوئے تکفیر سے بچانے کا اصول بالکل درست ہے، تاہم اس کا عملی اطلاق کرتے ہوئے بہت سے دوسرے پہلوؤں کو بھی دیکھنا پڑتا ہے۔ قادیانیوں کے معاملے میں امت نے کم وبیش اجماعی طور پر اس اصول کے اطلاق کو درست نہیں سمجھا جس کے بنیادی وجوہ میرے فہم کے مطابق دو ہیں:

ایک یہ کہ تاویل کی رعایت علمی وعقلی طور پر اسی صورت میں دینی چاہیے جب اس بات کا کافی اطمینان ہو کہ منکر دیانت داری کے ساتھ غور کرتے ہوئے فی الواقع کسی شبہے کی وجہ سے انکار کر رہا ہے۔ مرزا غلام احمد کے معاملے میں یہ صورت نہیں پائی گئی۔ اول تو نبوت اور نزول وحی کا دعویٰ کرنا بذات خود ایک بہت بڑا جھوٹ اور افترا ہے۔ پھر مرزا صاحب کے ہاں کذب اور افترا اور اخلاقی بد دیانتی کی جو مثالیں کثرت سے پائی جاتی ہیں، وہ اس کی کوئی گنجائش نہیں چھوڑتیں کہ ان کے بارے میں کسی حسن ظن سے کام لیا جائے۔ مزید برآں کسی بھی گروہ کی طرف سے پیش کی جانے والی تاویلات خود اپنی نوعیت کے لحاظ سے بھی یہ بتا دیتی ہیں کہ ان میں شبہے کا پہلو کتنا ہے اور عمداً تحریف کا کتنا۔ صدر اول میں جن گروہوں مثلاً جہمیہ وغیرہ اور بعد میں روافض کی تکفیر کے متعلق سلف نے عمومی طور پر جو احتیاط کی ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ نصوص اور واقعات کی تعبیر میں عام انسانی نفسیات اور فہم کے اعتبار سے ایسی گنجائش محسوس کرتے ہیں جو ان گروہوں کے راہ راست سے بھٹکنے کا سبب بنی۔ خود قرآن نے یہود کے لیے 'مغضوب علیہم' اور نصاریٰ کے لیے 'ضالین' کے الگ الگ الفاظ استعمال کر کے اس پہلو کو واضح کیا ہے اور کفر وضلالت میں دونوں گروہوں کے اشتراک کے باوجود قرآن کا لب ولہجہ یہود کے بارے میں بدیہی طور پر زیادہ سخت اور بے لچک، جبکہ نصاریٰ کے معاملے میں نسبتاً نرم ہے۔ قادیانی حضرات کی تاویلات کا معاملہ نصاریٰ سے زیادہ یہود سے مشابہت رکھتا ہے۔ مرزا صاحب اور ان کے حواریوں کی پیش کردہ تمام تاویلات سے صاف واضح ہوتا ہے کہ وہ نصوص کو خارج میں قائم کردہ ایک مفروضے کے اثبات کے لیے توڑنا مروڑنا چاہتے ہیں اور اس کے لیے واضح ترین دلالتوں کو چھوڑ کر دور از کار تاویلات اور احتمالات کا

سہارا لینے میں وہ کوئی جھجک محسوس نہیں کرتے۔ یہ ساری صورت حال میرے خیال میں اس کا سبب بنی ہے کہ علماے اسلام قادیانی گروہ کے معاملے میں تاویل اور شبہے کی وجہ سے عدم تکفیر کے اصول کا اطلاق کرنے پر مطمئن نہیں ہوئے اور ان کی تکفیر ہی پر امت کا اتفاق ہو گیا۔

دوسری اہم وجہ وہ اصول ہے جسے علامہ محمد اقبال علیہ الرحمہ نے اپنی تحریروں میں واضح کیا ہے۔ کسی گروہ کو تاویل کا فائدہ دینا اس لازمی شرط سے مشروط ہے کہ وہ گروہ امت مسلمہ کے بنیادی مذہبی تشخص سے ہٹ کر اپنے لیے کسی الگ مذہبی تشخص کا مدعی نہ ہو۔ دنیا کے مذاہب میں امت مسلمہ کا بنیادی مذہبی تشخص جو اسے سماجی اور معاشرتی سطح پر دوسرے گروہوں سے ممتاز کرتا ہے، وہ ہے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قیامت تک دین کا واحد اور حتمی ماخذ ماننا۔ اگر کوئی گروہ ختم نبوت کے عقیدے میں تاویل کر کے ایک نئے مصدر اطاعت اور ماخذ ہدایت کی بنیاد پر اپنا الگ تشخص قائم کرتا ہے تو وہ غیر تشریعی، ظلی اور امتی نبی کی اصطلاحوں کا کتنا ہی سہارا لے، عملاً وہ اپنے آپ کو ایک نئے مرکز اطاعت سے وابستہ کر دیتا ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لینے کے باوجود آپ کی تعلیمات کی تعبیر وتشریح میں وہ اس نئے مرکز اطاعت کو حتمی اتھارٹی کا درجہ دیتا ہے جس سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کی بات عملاً بے معنی ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خود قادیانی حضرات اپنے اس تصور کی رو سے مجبور ہیں کہ ایمان واسلام کے دائرے کو مرزا صاحب کے معتقدین تک محدود رکھتے ہوئے ان پر ایمان نہ رکھنے والی ساری امت مسلمہ کو 'کافر' شمار کریں۔

اس بنیادی نکتے کی حد تک علماے اسلام کے موقف میں بہت وزن ہے۔ البتہ میرے خیال میں اس معاملے میں قادیانی قیادت اور ان کے تاویلاتی جال میں پھنس جانے والے عام سادہ لوح مسلمانوں کے مابین جو فرق حکمت دین کی رو سے ملحوظ رکھا جانا ضروری تھا، وہ نہیں رکھا گیا اور عام لوگوں کو ہمدردی اور خیر خواہی سے راہ راست پر واپس لانے کے داعیانہ جذبے پر نفرت اور مخاصمت کے جذبات نے زیادہ غلبہ پا لیا۔ میرے نزدیک قادیانی گروہ کو قانونی طور پر مسلمانوں سے الگ ایک غیر مسلم گروہ قرار دے دیے جانے سے امت مسلمہ کے تشخص اور اس کی اعتقادی

حدود کی حفاظت کا مقصد پورا ہو جاتا ہے اور اس کے بعد مسلمانوں کے علما اور داعیوں کی محنت اور جدوجہد کا ہدف اصلاً یہ ہونا چاہیے کہ وہ دعوت کے ذریعے سے ان عام قادیانیوں کو راہ راست پر لانے کی کوشش کریں جن کے حوالے سے قادیانی قیادت کا مفاد بھی یہی ہے کہ وہ مسلمانوں سے الگ تھلگ اور اسلام کی حقیقی تعلیمات سے ناواقف رہیں اور معلوم نہیں کن ضرورتوں یا مجبوریوں کے تحت ہماری مذہبی قیادت بھی انھیں مسلمانوں سے دور ہی رکھنے کو اپنی ساری جدوجہد کا ہدف بنائے ہوئے ہے۔

اہل تشیع کی تکفیر

[اہل تشیع کی تکفیر کے ضمن میں مولانا صوفی عبدالحمید سواتی
کے موقف کی وضاحت میں لکھا گیا]

جو حضرات اہل تشیع کی تکفیر کے معاملے میں توقف سے کام لیتے ہیں، ان کے موقف کو درست طور پر سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ فقہا کا بیان کردہ یہ اصول سامنے رہے کہ کسی عقیدے یا نظریے کا فی نفسہ مستوجب کفر ہونا اور چیز ہے جبکہ اس کے قائل کو شخصی طور پر کافر قرار دینا اس سے مختلف معاملہ ہے، کیونکہ اگر کوئی شخص یا گروہ کسی شبہے یا تاویل کی بنا پر کسی کافرانہ نظریے کو اختیار کیے ہوئے ہے، لیکن اپنے زعم میں اسے کفر نہیں سمجھتا تو اسے اس کی رعایت دی جائے گی۔ مثلاً شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں کہ جو لوگ اجمیر یا سالار مسعود یا کسی اور مزار پر جا کر مرحوم بزرگوں سے اپنی مرادیں مانگتے ہیں، ان کا معاملہ ان مشرکین سے کسی طرح مختلف نہیں ہے جو بتوں کی پوجا کرتے یا لات اور عزیٰ وغیرہ کے سامنے دست سوال دراز کیا کرتے تھے، لیکن ہم ایسے لوگوں کو کھلا کھلا کافر نہیں کہہ سکتے، کیونکہ اس خاص معاملے میں شارع کی طرف سے کوئی نص موجود نہیں ہے: الا انا لا نصرح بالتکفیر لعدم النص من الشارع فی ھذا الامر المخصوص (التفہیمات الالٰہیہ ۴۵/۲) شاہ صاحب کی مراد یہ ہے کہ باعتبار حقیقت شرک ہونے کے باوجود اس

خاص صورت کے بارے میں کوئی نص نہ ہونے کی وجہ سے لوگ یہ تاویل کر سکتے ہیں (اگرچہ تاویل باطل ہی ہوگی) کہ یہ درحقیقت شرک نہیں، اور تاویل سے پیدا ہونے والی یہ گنجائش انھیں صاف کافر قرار دینے میں مانع ہے۔

مزید برآں متکلمین، بالخصوص امام غزالی اور ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ جو فرقے اصولی طور پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اقرار اور آپ کے دین کی پیروی کا دعویٰ کرتے ہیں، جبکہ ان کے بعض عقائد اسلام کے منافی ہیں، انھیں دائرۂ کفر کے بجائے دائرۂ اسلام میں ہی شمار کرنا زیادہ بہتر اور محتاط طریقہ ہے۔ چنانچہ استاذ گرامی مولانا صوفی عبدالحمید سواتی اپنے خطبات و دروس میں شیعہ کے عقائد ونظریات کو مستوجب کفر قرار دیتے ہوئے بھی بحیثیت ایک گروہ کے انھیں مسلمان فرقوں میں ہی شمار کرتے تھے، چنانچہ انھوں نے تکفیر شیعہ کے فتوے پر دستخط نہیں فرمائے، ان کے ایک خطبہ جمعہ میں شیعہ کو مسلمانوں کا فرقہ کہا گیا جس پر سپاہ صحابہ سے تعلق رکھنے والے ایک طالب علم نے مدرسہ نصرۃ العلوم کے کتابوں کے گودام کو آگ لگا دی تھی اور خود مجھ سے گفتگو کرتے ہوئے ایک مرتبہ انھوں نے فرمایا کہ شیعہ کے عقائد ونظریات جو بھی ہوں، وہ بہرحال ملت کے دائرے میں داخل ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہیے کہ اثنا عشری اہل تشیع میں ''امامت'' کے کلاسیکی عقیدے پر سخت تحفظات ظاہر کرنے اور خود شیعہ مآخذ میں نقل ہونے والے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے بہت سے ارشادات کی روشنی میں خلفاے ثلاثہ کی خلافت کو جائز تسلیم کرنے کا رجحان بھی اب بڑے پیمانے پر پایا جاتا ہے۔

شوہر کا برتر رتبہ اور جدید مغربی تصورات

[شوہر اور بیوی کے درجے میں فرق کے ضمن میں ایک استفسار کا جواب]

خاندان، انسانی معاشرے کی بنیادی اکائی ہے اور اس کے نظم وضبط کو قائم رکھنے کے لیے حقوق وفرائض کی تقسیم کے ساتھ ساتھ اختیارات کی درجہ بندی اور فرق مراتب کو ملحوظ رکھنا بھی ناگزیر

ہے۔قرآن مجید نے سورۂ نساء کی آیت ۳۴ میں خاندان کا سربراہ واضح طور پر شوہروں کو قرار دیا ہے اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ مردوں کو اللہ تعالیٰ نے بعض خلقی صفات کے لحاظ سے عورتوں پر برتری عطا کی ہے اور اسی برتری کی بنا پر کسب معاش کی ذمہ داری بھی انھی کے کندھے پر ڈالی گئی ہے۔قرآن مجید نے اسی بنا پر خاوند کو یہ حق دیا ہے کہ اگر بیوی اس کی اس حیثیت کو چیلنج کرے اور خاندان کے نظم کو بربادی کے گڑھے میں دھکیلنا چاہے تو وعظ ونصیحت کے بعد شوہر کو اپنی بیوی کو مناسب تادیب وتنبیہ کا اختیار حاصل ہے۔تاہم مذہب میاں بیوی کے رشتے اور اس سے قائم ہونے والے حقوق وفرائض اور فرق مراتب کو محض ایک انتظامی ضرورت تک محدود نہیں رکھتا بلکہ اسے مخصوص مذہبی مفہوم میں 'تقدس' کا درجہ عطا کرتا ہے۔مذہب کے نزدیک دنیوی زندگی کے معاملات کو دیکھنے کا صحیح زاویہ نگاہ مابعدالطبیعیاتی،اخلاقی اور روحانی ہے اور وہ انسانی تعلقات کے دوسرے دائروں کی طرح خاندان کے دائرے میں بھی اس پہلو کو خاص طور پر اجاگر کرتا ہے، چنانچہ وہ خاوند کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا کی جانے والی فضیلت اور اس سے پیدا ہونے والی حقوق وفرائض کی تقسیم کو تسلیم کرنے اور عملاً اس کی پابندی قبول کرنے کو نیکی،تقویٰ اور اطاعت کی لازمی شرط قرار دیتا ہے۔سورۂ نساء کی مذکورہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے نیک بیویوں کی علامت یہ بتائی ہے کہ وہ اپنے شوہروں کی فرماں بردار اور مطیع ہوتی ہیں۔نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعدد ارشادات اسی حقیقت کو واضح کرتے ہیں۔آپ نے فرمایا کہ عورت اگر پانچ وقت کی نماز ادا کرے، رمضان کے روزے رکھے اور اپنے خاوند کی اطاعت کرے تو جنت میں داخل ہونے کی مستحق بن جاتی ہے۔ایک موقع پر آپ کو جہنم کے مختلف مناظر دکھائے گئے تو آپ نے بتایا کہ میں نے جہنم میں زیادہ تعداد خواتین کی دیکھی ہے۔دریافت کرنے پر آپ نے اس کی وجہ یہ بتائی کہ خواتین لعن طعن بہت زیادہ کرتی ہیں اور اپنے شوہروں کی ناشکری کرتی ہیں۔آپ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر میں خدا کے علاوہ کسی کو سجدہ کرنے کی اجازت دیتا تو بیوی سے کہتا کہ وہ اپنے خاوند کو سجدہ کرے۔

ایسا نہیں ہے کہ انسانوں میں ایک دوسرے کی حق تلفی اور استحصال کا داعیہ نہیں پایا جاتا اور نہ یہ

بات ہی درست ہے کہ مذہب، رشتوں ناتوں میں فرق مراتب اور طبقات کے باہمی تفاوت کو تسلیم کرتے ہوئے اس بات سے صرف نظر کر لیتا ہے کہ تفوق اور بالاتری بہر حال طاقت اور اختیار کے غلط استعمال کو جنم دے سکتے ہیں۔ یہ حقیقت اپنی جگہ نا قابل انکار ہے، لیکن مذہب کے نزدیک اس کا حل یہ نہیں کہ سرے سے فرق مراتب اور تفاوت ہی کا انکار کر دیا جائے، بلکہ یہ ہے کہ لوگوں کو ان بلند تر روحانی اور اخلاقی قدروں کی یاد دہانی کرائی جائے اور انھیں معاشرے میں زندہ اور فعال قدروں کے طور پر establish کیا جائے جو انسان کو بہکنے اور اپنے ہی بنی نوع کی حق تلفی سے روک سکتی ہیں۔ میاں بیوی کے رشتے کے حوالے سے بھی مذہب یہی طریقہ اختیار کرتا ہے اور شوہروں کو بار بار اس بات کی طرف متوجہ کرتا ہے کہ ان کو حاصل ہونے والی فضیلت کا اظہار بیویوں کے ساتھ ناانصافی کی صورت میں نہیں بلکہ مردانگی، بلند اخلاقی، وسیع الظرفی اور ایثار کی صورت میں ہونا چاہیے۔ قرآن وسنت کی تعلیمات کی روشنی میں مختصراً یوں کہا جا سکتا ہے کہ شوہروں کو حاصل ہونے والے تفوق اور اختیار سے پیدا ہونے والے عدم توازن کا علاج بیویوں کو شوہروں کے مساوی قرار دینے اور اس طرح خدا کی قائم کردہ تقسیم کو تلپٹ کرنے میں نہیں بلکہ شوہروں کو ان کے فرائض اور ذمہ داریوں سے آگاہ کرنے اور ان کی صحیح تعلیم وتربیت کرنے میں ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ ایسی معاشرتی فضا قائم کرنا اور ایسا قانونی بندوبست کرنا بھی دین کی تعلیمات کا ناگزیر تقاضا ہے جو عورتوں کو ان کے شوہروں یا دوسرے مرد رشتہ داروں کے ظلم واستحصال سے محفوظ رکھ سکے اور کسی بھی ناپسندیدہ صورت حال میں ان کی فوری اور موثر دادرسی میں معاون ثابت ہو۔

تعدد ازواج سے متعلق اسلام کا زاویہ نگاہ

[تعدد ازواج سے متعلق ایک سوال کا جواب]

ایک سے زیادہ شادیاں کرنے کا رواج دنیا کے بیشتر معاشروں میں قدیم ترین دور سے موجود

ہے اور اس کے پیچھے متنوع نفسیاتی اور سماجی محرکات کارفرما رہے ہیں۔ اسلام سمیت دنیا کے کم وبیش تمام بڑے مذاہب میں اس کو فی نفسہ ایک جائز رواج مانا گیا ہے۔ تاہم انسانی ونسوانی حقوق کا جدید مغربی تصور اس کو ایک ناپسندیدہ اور غیر منصفانہ سماجی عمل قرار دیتا ہے اور اپنے معاشرتی قوانین میں اس کے لیے کوئی گنجایش تسلیم نہیں کرتا۔ اس ضمن میں مغرب کے زاویہ فکر اور اسلام کے نقطہ نظر میں ایک جوہری فرق ہے۔ مغرب میں ایک سے زائد شادیوں پر پابندی کا قانون مرد وزن کے مابین مساوات اور برابری کے ایک خاص تصور پر مبنی ہے۔ چونکہ عورت کو ایک وقت میں ایک سے زیادہ شوہروں سے شادی کی اجازت دینا خود خاندان کے ادارے کی نفی کرنے اور اس کی بنیاد ڈھا دینے کے مترادف ہے، اس لیے مغربی فلسفہ قانون اس پابندی کو ایک معقول پابندی تسلیم کرتا ہے، تاہم مساوات کے اپنے مخصوص تصور کے تحت وہ مرد کو بھی اس پابندی کے دائرے میں لانے پر مجبور ہے۔ اسلام کے پیش نظر چونکہ مساوات مرد وزن کا اس طرح کا کوئی تصور نہیں، بلکہ خاندان کے ادارے کی بقا اور اس کی حفاظت ہے، اس وجہ سے وہ عورت کو تو اس کا پابند ٹھہراتا ہے، لیکن مرد پر اس طرح کی کوئی اصولی پابندی عائد نہیں کرتا۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ اسلام اس معاملے میں مرد پر کسی قسم کی کوئی اخلاقی پابندی عائد نہیں کرتا یا مختلف محرکات اور داعیات کو ایک ہی نظر سے دیکھتے ہوئے سب کو دوسری شادی کے لیے درست وجہ جواز تسلیم کر لیتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص اس وجہ سے دوسری شادی کرنا چاہتا ہے کہ اسے اپنی پہلی بیوی ناپسند ہے تو اسے قرآن مجید کی یہ ہدایت یاد رکھنی چاہیے کہ ''اگر تمھیں اپنی بیویاں ناپسند ہوں تو (انھیں چھوڑو نہیں بلکہ ان کے ساتھ نباہ کرو) کیونکہ اس بات کی بڑی امید ہے کہ تم کسی چیز کو ناپسند کر رہے ہو جبکہ اللہ تعالیٰ تمھارے لیے اس میں بہت بڑی خیر پیدا کر دے۔'' (سورۂ نساء) اسی طرح اگر دوسری شادی کا محرک یہ ہے کہ مرد کو اپنی بیوی کے علاوہ کوئی اور خاتون بھی پسند آ گئی ہے تو اسے اپنی پہلی بیوی کے ساتھ کیے گئے عہد و پیمان کو یاد کرنا چاہیے، اور اس حقیقت کو سامنے رکھنا چاہیے کہ یہ دنیا اپنے جی کے ارمان نکالنے کے لیے نہیں، بلکہ اپنی خواہشات

کو قابو میں رکھنے کے لیے بنائی گئی ہے۔ دوسری شادی کے بعض محرکات درست اور قابل فہم بھی ہو سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر اولاد کا حصول اور اپنی نسل کی بقا ہر انسان کی فطری خواہش بھی ہے اور اس کا حق بھی۔ اگر خدانخواستہ پہلی بیوی اولاد کے قابل نہیں ہے تو خاوند دوسری شادی کے لیے ایک معقول وجہ جواز اپنے پاس رکھتا ہے۔ تاہم اس صورت میں بھی اگر وہ اپنے آپ کو اپنی بیوی کی جگہ پر رکھ کر دیکھے اور یہ تصور کرے کہ اولاد کے قابل نہ ہونے کی صورت اس کے برعکس خاوند کے ساتھ بھی ہو سکتی تھی تو یہ احساس یقیناً اس کے اندر ایثار اور قربانی کے جذبے کو پیدا کرے گا۔

اسلام کی رو سے کسی جائز اور معقول وجہ سے دوسری شادی کرنے کی صورت میں بھی دو بنیادی اخلاقی پابندیاں خاوند پر لازماً عائد ہوتی ہیں:

ایک یہ کہ اگر پہلی بیوی نے شادی ہی اس شرط پر کی ہو کہ خاونداس کے بعد دوسری شادی نہیں کرے گا تو خاونداس طے شدہ معاہدے کی خلاف ورزی نہیں کر سکتا۔ عورت چونکہ طبعی طور پر خاوند کی طرف سے مکمل توجہ اور وفاداری کی خواہش مند ہوتی ہے اور اس کے ساتھ محبت کے جذبات میں کسی شراکت کو نفسیاتی طور پر قبول نہیں کرتی، اس لیے اس کے زاویہ نگاہ سے اس طرح کی کوئی شرط عائد کرنا اس کا فطری حق ہے۔ اگر نکاح کے وقت یہ شرط خاوند نے تسلیم کر لی ہے تو اس کے بعد وہ اس کو نبھانے کا شرعی واخلاقی طور پر پابند ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو شرطیں پورا کیے جانے کا سب سے زیادہ حق رکھتی ہیں، وہ ایسی شرطیں ہیں جو شوہروں نے نکاح کرتے وقت بیویوں کے لیے تسلیم کی ہوں۔

دوسری یہ کہ ایک سے زیادہ شادیوں کی صورت میں خاوند کو عدل وانصاف کا دامن ہر حال میں تھامے رکھنا ہوگا اور تمام بیویوں کے جملہ حقوق کی ادائیگی بالکل برابری کے ساتھ کرنا ہوگی۔ قرآن مجید نے سورۂ نساء میں چار تک عورتوں سے شادی کرنے کی اجازت اس واضح شرط کے ساتھ دی ہے کہ خاوند کو یہ یقین ہو کہ وہ عدل وانصاف کے طریقے پر قائم رہ سکے گا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اگر تمھیں یہ خدشہ ہو کہ تمھارے لیے عدل پر قائم رہنا ممکن نہیں رہے گا تو پھر ایک ہی شادی پر

اکتفا کرو۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو شخص اپنی بیویوں کے مابین انصاف سے کام نہ لے، قیامت کے دن وہ اس حالت میں پیش ہوگا کہ اس کی ناانصافی کی علامت کے طور اس کے بدن کا ایک پہلو ٹیڑھا ہوگا۔

اس معاملے کا خاص قابل توجہ پہلو یہ ہے کہ اسلام میں ایک سے زیادہ شادیوں کا 'حکم' نہیں بلکہ محض اجازت دی گئی ہے اور یہ اجازت بھی، جیسا کہ بیان ہوا، بعض شرائط کے ساتھ مشروط ہے جن میں سے بنیادی شرط عدل وانصاف اور حقوق کی ادائیگی ہے۔ یہ ایک عام مشاہدہ ہے کہ ایک سے زیادہ شادیاں کرنے والے مرد اس بنیادی شرط کو پورا کرنے میں ناکام رہتے ہیں۔ ایسی صورت حال میں اگر پہلی بیوی کے حقوق کے تحفظ کے لیے دوسری شادی کے حق کو بعض قانونی حدود وقیود کا پابند کر دیا جائے یا اس کو عدالتی اجازت یا توثیق سے مشروط کر دیا جائے تو ایسا کرنا شریعت کے کسی حکم کے منافی نہیں بلکہ شریعت کے مقاصد اور اس کے پیش نظر مصالح کے مطابق ہوگا۔

میلاد منانا کیسا ہے؟

سوال: اسلام میں میلاد منانے کی کیا حیثیت ہے؟

جواب: نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دنیا میں تشریف آوری یقینی طور پر انسانیت کے لیے اللہ کی طرف سے ایک بہت بڑا انعام ہے اور ایک سچے مسلمان کے دل میں اس پر خوشی اور احسان مندی کے جذبات کا پیدا ہونا بالکل فطری ہے، تاہم اس میں یہ پہلو نظر انداز نہیں ہونا چاہیے کہ اللہ اور اس کے رسول نے اس موقع کو کسی باقاعدہ تہوار کے طور پر منانا مسلمانوں کے لیے مشروع نہیں کیا اور نہ اس کی ترغیب دی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صحابہ اور تابعین کا جو دور مسلمانوں کے لیے عملی طور پر ایک نمونے کی حیثیت رکھتا ہے، اس میں ایسے کسی طریقے کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا میلاد منانے کا تصور اور طریقہ اسلام کی خالص تعلیمات کے لیے ایک اجنبی تصور ہے۔ مسلمانوں میں بنیادی طور پر اس کا آغاز بعض غیر مسلم اقوام کی دیکھا دیکھی ہوا جن کے ہاں اپنے

مذہبی راہ نماؤں کی ولادت یا وفات کے ایام کو بطور یادگار منانے کا رواج تھا۔

دین اور شریعت کی پیروی کا اہم ترین معیار یہ ہے کہ مسلمان ان حدود وقیود اور ترجیحات کے پابند رہیں جو کسی بھی معاملے میں اللہ اور اس کے رسول نے ان کے لیے پسند کی ہیں۔ قرآن نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ محبت اور عقیدت کے اظہار کا طریقہ یہ بتایا ہے کہ آپ پر درود اور سلام بھیجا جائے۔ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنی پیدائش کے دن شکرانے کے طور پر روزہ رکھا کرتے تھے۔ کوئی شخص چاہے تو آپ کی اتباع میں شخصی طور پر یہ بھی کر سکتا ہے۔ آپ کے ساتھ عقیدت ومحبت کا سب سے بڑا عملی ثبوت آپ کی تعلیمات کی پیروی کرنا اور آپ کے اوصاف واخلاق کو اپنانا اور انسانوں کے مابین ان کو عام کرنے کے لیے اپنی بساط کی حد تک کوشش کرنا ہے۔ یہ سب طریقے خود دین کے سکھائے ہوئے ہیں اور اسلام کے نقطہ نظر سے عقیدت ومحبت کے اثبات کے لیے کافی ووافی ہیں۔ ان سے ہٹ کر کسی ایسے طریقے کو محبت کا معیار مان لینا جو دین میں ثابت نہیں، اس بات کی علامت ہے کہ مسلمانوں کی ترجیحات کا سرچشمہ خود پیغمبر کی تعلیمات نہیں رہیں، خاص طور پر اس صورت میں جب دین کے اصل مطالبات مثلاً نماز، نیک اعمال اور قرآن مجید کا فہم حاصل کرنا بالکل نظر انداز ہو جائیں اور ظاہری رسوم اور تہواروں کو دینی وابستگی کے حوالے سے بنیادی اہمیت حاصل ہو جائے۔ دینی نوعیت رکھنے والے اعمال کے مشروع یا غیر مشروع ہونے کے بارے میں وہ بنیادی اصول ہمیشہ پیش نظر رہنا چاہیے جسے امام ابن کثیر رحمہ اللہ نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

ان القراءة لا يصل اهداء ثوابها الى الموتى لانه ليس من عملهم ولا كسبهم ولهذا لم يندب اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم امته ولا حثهم عليه ولا ارشدهم اليه بنص ولا ايماءة ولم ينقل ذلك عن احد من الصحابة رضى الله عنهم ولو كان خيرا لسبقونا اليه وباب القربات يقتصر فيه على النصوص ولا يتصرف فيه بانواع الاقيسة والآراء (تفسیر ابن کثیر ۴/۲۵۹)

''قرآن پڑھ کر اس کا ثواب ہدیہ کرنے سے مرنے والوں کو ثواب نہیں پہنچتا، کیونکہ یہ ان کا اپنا عمل نہیں ہے (جبکہ ثواب اپنے ہی عمل کا ملتا ہے)۔ یہی وجہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کو نہ اس کی ترغیب دی، نہ اس پر ابھارا اور نہ صراحتاً یا اشارۃً اس کی طرف ان کی راہ نمائی کی۔ صحابہ میں سے بھی کسی سے یہ طریقہ منقول نہیں، حالانکہ اگر یہ کوئی نیکی کا کام ہوتا تو سب سے پہلے صحابہ ہی اس کو کرتے۔ نیک کاموں میں اللہ یا اس کے رسول کی تصریحات تک محدود رہنا چاہیے اور اس معاملے میں طرح طرح کے قیاسات اور آرا کو دخل نہیں دینا چاہیے۔''

ہذا ما عندی والعلم عند اللہ۔

مولانا فراہی کی تفسیر سورۂ فیل

مولانا حمید الدین فراہیؒ کا نام گرامی برصغیر کے علمی حلقوں میں کسی تعارف کا محتاج نہیں۔ قرآن مجید کے فہم وتدبر کے باب میں مجتہدانہ انداز فکر کی بدولت مولانا علیہ الرحمۃ کی ایک امتیازی شان ہے اور اہل علم کا ایک مستقل حلقہ مولانا کے علمی وتحقیقی کام کے زیر اثر انھی کے منہج پر قرآنی علوم ومعارف کی خدمت کا تسلسل قائم رکھے ہوئے ہے۔ مولانا فراہی کی بلند پایہ تحقیقات کو جہاں اہل علم کے ہاں غیر معمولی پذیرائی ملی، وہیں قدرتی طور پر ان کی بعض منفرد اور اچھوتی آرا نقد وجرح کا موضوع بھی بنیں، بلکہ ان میں سے بعض تو اہل علم کے مابین معرکہ آرا بحثوں کا عنوان بھی بن گئیں۔ ایسی کم وبیش سبھی آرا کے پس منظر میں یہ اصولی بحث کارفرما ہے کہ تفسیر وحدیث کے ذخیرے میں موجود ان روایات کا علمی درجہ اور ان سے استفادہ کا صحیح منہج کیا ہے جو قرآن مجید کی آیات کے مطالب یا ان کے پس منظر پر مختلف حوالوں سے روشنی ڈالتی ہیں۔ مولانا فراہی کے منہج فکر میں ایسی روایات تفسیر کے ماخذ کے طور پر بنیادی نہیں، بلکہ ثانوی درجہ رکھتی ہیں اور انھیں قبول کرنے کے لیے ضروری ہے کہ خود قرآن کے داخلی نظام اور متن کی اندرونی دلالتوں کی حاکمیت ان پر قائم رکھی جائے، چنانچہ انھوں نے اپنے فہم کے مطابق اس معیار پر پورا نہ اترنے والی متعدد تفسیری روایات کو جو اس سے پہلے عام طور پر مستند سمجھی جاتی تھیں، قبول کرنے سے انکار کر دیا بلکہ

ان پر شدید تنقید کی۔ ظاہر ہے کہ اس پر علمی بحث ومناقشہ کا سلسلہ شروع ہوا جو اب تک جاری ہے۔

اسی نوع کی ایک رائے وہ ہے جو مولانا نے سورۂ فیل کی تفسیر کے ضمن میں ظاہر کی ہے۔ اس کی رو سے ابرہہ کے لشکر پر سنگ باری اللہ تعالیٰ کے بھیجے ہوئے پرندوں نے نہیں بلکہ اہل مکہ نے کی تھی اور اللہ نے تیز وتند ہوا بھیج کر اس سنگ باری میں ایسی طاقت پیدا کر دی تھی جس سے ابرہہ کا پورا لشکر تہس نہس ہو کر رہ گیا۔ مولانا کی رائے میں سورۂ فیل میں جن پرندوں کا ذکر ہوا ہے، وہ مردار خور پرندے تھے جو سنگ باری کے لیے نہیں بلکہ ابرہہ کے لشکر کی لاشوں کو نوچنے کے لیے بھیجے گئے تھے۔

مولانا کی اس رائے کی تنقید عام طور پر دوسرے ناقدین نے زیادہ توجہ مولانا فراہی اور ان کے مویدین کے پیش کردہ تاریخی قرائن وشواہد اور قیاسات پر مرکوز رکھی ہے جس سے خود قرآن کی زبان، اسلوب اور داخلی قرائن کی روشنی میں اس نقطہ نظر کی کمزوری واضح کرنے کا پہلو دب گیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مولانا کا زیر بحث نقطہ نظر خود ان کے اپنے تفسیری منہج سے ہٹا ہوا ہے، کیونکہ اس پوری بحث کا مرکزی نکتہ یہ ہے کہ سورۂ فیل میں 'ترمیھم' کا فعل پرندوں کے لیے استعمال ہوا ہے یا اہل مکہ کے لیے۔ عام مفسرین اس کا فاعل 'طیرا' کو قرار دیتے ہیں جبکہ مولانا فراہی کی رائے میں یہ مخاطب کا صیغہ ہے جس کا فاعل قریش ہیں۔ تاہم خود مولانا کے تفسیری اصول کے مطابق تفسیری وتاریخی روایات اور کسی بھی قسم کے خارجی قیاسات سے خالی الذہن ہو کر قرآن کے نفس متن کو پڑھا جائے تو 'وارسل علیھم طیرا ابابیل ترمیھم بحجارۃ من سجیل' کا بے تکلف اور متبادر مفہوم یہی بنتا ہے کہ رمی کو طیر سے متعلق قرار دیا جائے۔ کلام کو اس کے بالکل متبادر مفہوم پر محمول کرنا، جب تک کہ اس کے خلاف خود کلام میں کوئی داخلی قرینہ نہ ہو، مولانا کا بلکہ تمام مفسرین کا مسلمہ اصول ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہاں وہ کون سا قرینہ صارفہ ہے جو 'ترمی' کو 'طیرا' کے ساتھ متعلق ہونے سے روکتا ہے؟ مولانا اصلاحی نے اس کے جواب میں یہ نکتہ پیش کیا ہے کہ ''فعل 'ترمی' چڑیوں کے لیے کسی طرح موزوں ہے ہی نہیں۔ چڑیاں اپنی چونچوں اور چنگلوں سے سنگ ریزے تو گرا سکتی ہیں، لیکن اس کو رمی نہیں کہہ سکتے''، لیکن یہ ایک کمزور بات ہے، کیونکہ عربی

زبان میں کسی فعل کے لیے اس کے نتیجے کے لحاظ سے لفظ استعمال کرنا ایک عام اسلوب ہے۔ پرندوں کا پتھر گرانا فی نفسہ یقیناً 'رمی' نہیں ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کے ساتھ تیز وتند ہوا بھیج کر اس سے وہی کام لے لیا جو رمی سے لیا جاتا ہے، چنانچہ اس کے لیے لفظ 'رمی' کا استعمال ہر اعتبار سے اسالیب زبان کے مطابق بلکہ بلاغت کا ایک عمدہ نمونہ ہے۔ راقم الحروف نے یہ اعتراض ایک موقع پر استاذ گرامی جاوید احمد صاحب غامدی کی خدمت میں عرض کیا تو انھوں نے فرمایا کہ لفظ 'رمی' کے پرندوں کے لیے ناموزوں ہونے کا نکتہ بنیادی استدلال نہیں بلکہ بہت سے دوسرے قرائن کے ضمن میں ایک تائیدی نکتہ ہے۔ یہ بات درست ہے، لیکن اس کے ساتھ یہ بات بھی درست ہے کہ اس نکتے کے علاوہ خود کلام میں داخلی طور پر اور کوئی قرینہ ایسا نہیں ہے جو 'ترمی' کو 'طیرا' سے متعلق ماننے سے روکتا ہو۔ مزید یہ کہ 'ارسل علیھم طیرا' کی تعبیر بھی اس صورت میں زیادہ بلیغ اور موثر محسوس ہے جب ان پرندوں کو عذاب الٰہی بنا کر بھیجا گیا ہو، نہ کہ عذاب کا شکار ہونے والے لشکر کی لاشوں کو نوچنے کے لیے۔

دوسری طرف 'ترمی' کو مخاطب کا صیغہ مان کر قرآن کے مخاطب اہل مکہ کو اس کا فاعل قرار دینا بھی بالکل تکلف لگتا ہے۔ اسے 'ارایت' اور 'الم تر' کے اسلوب پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ اپنے مفہوم کے اعتبار سے لفظ رؤیت یا اس کے ہم معنی افعال اس کے پوری طرح متحمل ہیں کہ ان کی نسبت کلام کے ہر مخاطب اور سامع کی طرف کر دی جائے، جبکہ فعل 'رمی' کی نوعیت یہ نہیں ہے۔ اسی طرح اسے 'تقتلون انبیاء اللہ' جیسی مثالوں پر بھی قیاس نہیں کیا جا سکتا جہاں عہد نبوی کے یہود کی طرف صدیوں پہلے ان کے آبا واجداد کے ارتکاب کردہ جرم کی نسبت کی گئی ہے، کیونکہ اس اسلوب میں کسی گروہ کو بحیثیت گروہ مخاطب بنایا جاتا ہے اور اس کے لیے جمع کا صیغہ لایا جاتا ہے نہ کہ واحد کا، چنانچہ اگر سورۂ فیل میں یہ اسلوب اختیار کرنا پیش نظر ہوتا تو 'ترمیھم' کے بجائے 'ترمونھم' کا صیغہ استعمال کیا جاتا۔ خلاصہ یہ کہ عام مفسرین کی اختیار کردہ رائے کلام سے بالکل

متبادر طور پر مفہوم ہے اور اس کے خلاف کوئی قرینہ صارفہ موجود نہیں، جبکہ مولانا فراہی کی تاویل کی صورت میں کلام میں ایک ایسا اسلوب فرض کرنا پڑتا ہے جو غیر معروف اور غیر مانوس ہے اور بعض ملتے جلتے اسالیب پر قیاس کے علاوہ بعینہ اس اسلوب کی کوئی نظیر کم از کم قرآن میں موجود نہیں۔ ان نکات کی روشنی میں، راقم کے نزدیک مولانا فراہی کی زیر بحث تاویل خود ان کے اپنے تفسیری اصول سے متجاوز قرار پاتی ہے۔

یہاں دو وضاحتیں، البتہ، ضروری معلوم ہوتی ہیں:

ایک یہ کہ بعض ناقدین نے مولانا کی زیر بحث رائے کے ڈانڈے انکار معجزات یا نیچریت کے ساتھ ملانے کی کوشش کی ہے جس کا کوئی جواز اس لیے نہیں کہ مولانا کی بیان کردہ صورت یعنی اہل مکہ کی سنگ باری سے اصحاب فیل کے تہس نہس ہو جانے میں بھی معجزے کا پہلو پوری طرح پایا جاتا ہے۔ اس ضمن میں ''نقد فراہی'' کے مصنف ڈاکٹر رضی الاسلام ندوی کا تجزیہ زیادہ درست معلوم ہوتا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ ''اشعار عرب کے وسیع وعمیق مطالعہ کے نتیجہ میں مولانا کے ذہن میں عربوں کی اخلاقی عظمت، شجاعت و بہادری، شہ سواری اور شمشیر زنی کی تصویر مرتسم ہو گئی تھی، اس لیے ان کو شبہ ہوا کہ انھوں نے لشکر ابرہہ سے ضرور مقابلہ آرائی کی ہوگی۔'' (ص ۴۲)

دوسری یہ کہ مولانا فراہی اور ان کے علمی کام کا اصل تعارف سورۂ فیل کی تفسیر یا مناسک حج وغیرہ سے متعلق ان کی منفرد آرا نہیں۔ ان کی مرجوح اور علمی طور پر کمزور آرا کو یقیناً نقد و جرح کا موضوع بننا چاہیے، لیکن اس کے ساتھ یہ توازن بھی ملحوظ رہنا چاہیے کہ مولانا قرآنی علوم و معارف کے ایک بلند پایہ محقق ہیں اور کئی پہلوؤں سے ان کے افادات و تحقیقات نے قرآن پر غور و فکر کے بالکل نئے باب وا کیے ہیں۔ ڈاکٹر رضی الاسلام ندوی کے الفاظ میں ''انھوں نے تدبر قرآن کی جو جوت جگائی ہے اور قرآن کریم کو تمام علوم میں مرکزی مقام دینے کی جو تحریک برپا کی ہے، اس کی بنا پر وہ بجا طور پر عہد حاضر کے امام قرار پاتے ہیں۔'' (ص ۱۲)

اسیران جنگ کو غلام بنانے کا جواز

سوال : جاوید احمد غامدی صاحب کی رائے یہ ہے کہ اسلام سے پہلے جنگی قیدیوں کو غلام لونڈی بنا لینے کا جو دستور تھا، قرآن مجید میں اس پر پابندی عائد کر دی گئی ہے۔ اس کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟

جواب : جناب جاوید احمد غامدی کی یہ رائے سورۂ محمد کی آیت ۴ پر مبنی ہے جہاں اللہ تعالیٰ نے جنگ کے نتیجے میں قید ہونے والے کفار کے حوالے سے یہ ہدایت کی ہے کہ یا تو ان پر احسان کرتے ہوئے انھیں چھوڑ دیا جائے اور یا ان سے فدیہ لے کر رہا کر دیا جائے۔ ارشاد ہوا ہے:

> فَـإِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنّاً بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ
>
> ''پھر جب کفار کے ساتھ تمھاری مڈبھیڑ ہو تو خوب ان کی گردنیں مارو۔ یہاں تک کہ جب اچھی طرح ان کی خون ریزی کر چکو تو انھیں مضبوط باندھ لو۔ پھر اس کے بعد یا تو احسان کر کے چھوڑ دینا ہے یا فدیہ لے کر رہا کر دینا۔ (ان کے ساتھ لڑائی جاری رکھو) یہاں تک کہ جنگ اپنے ہتھیار ڈال دے۔''

آیت بظاہر جنگی قیدیوں کے حوالے سے مسلمانوں کے اختیار کو دو باتوں میں محصور کر دیتی ہے، یعنی یہ کہ یا تو انھیں احسان کرتے ہوئے بلا معاوضہ چھوڑ دیا جائے اور یا ان سے فدیہ لے کر انھیں رہا کر دیا جائے۔ حصر کا یہ اسلوب بظاہر اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اسیران جنگ کو فدیہ لے کر یا احسان کے طور پر آزاد کرنے کے علاوہ کوئی ان کے حوالے سے کوئی تیسرا طریقہ اختیار کرنا جائز نہ ہو۔ تاہم اس ہدایت کے سیاق وسباق کو دیکھا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ 'فَـإِمَّـا مَنّاً بَعْدُ وَإِمَّـا فِـدَاء' کا حصر کا اسلوب اسیران جنگ کو غلام بنانے کی ممانعت کے لیے نہیں، بلکہ ایک مختلف تناظر میں استعمال کیا گیا ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحی نے زیر بحث ہدایت کی ترجمانی یوں کی ہے: ''یعنی اس کے بعد اگر یہ تمھارے ہاتھ سے چھوٹیں تو صرف دو ہی شکلوں سے

چھوٹیں۔ یا تو تمھارے احسان کا قلادہ اپنی گردن میں لے کر یا فدیہ دے کر۔'' (تدبر قرآن ۳۹۷/۷)

میری طالب علمانہ رائے میں مولانا اصلاحی کی یہ رائے بے حد صائب ہے اور کلام کے موقع ومحل اور اس کے رخ کی نہایت درست ترجمانی کرتی ہے۔ آیت کے موقع ومحل اور کلام کے دروبست سے واضح ہے کہ یہاں جنگی قیدیوں سے متعلق کسی قانون کا بیان پیش نظر نہیں، بلکہ اہل ایمان پر یہ واضح کرنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے دین کا انکار کرنے پر اہل کفر کو رسوا کرنے اور انھیں سزا دینے کے لیے اہل ایمان کو بطور آلہ وجارحہ استعمال کرنے کا فیصلہ کیا ہے اور اس کا منشا یہ ہے کہ کفار کو اس جنگ میں خدا کا دشمن سمجھ کر میدان جنگ میں بھی ان کی خوب خون ریزی کی جائے اور پھر جب انھیں شکست ہو جائے تو قید کرنے یا قید سے آزاد کرنے کا معاملہ بھی پوری طرح ان کو نیچا دکھا کر اور ان کے کبر وغرور کو توڑ کر ہی کیا جائے۔ دشمن کے ساتھ جنگ میں ظاہر ہے کہ اسے زک پہنچانے کے یہی تین طریقے ہو سکتے ہیں اور قرآن نے یہاں یہ واضح کیا ہے کہ ان تینوں طریقوں میں دشمن کی کمر توڑنے، اسے زک پہنچانے اور اس کا حوصلہ توڑنے کے جذبے کا اظہار پوری طرح نمایاں ہونا چاہیے۔

اس تناظر میں دیکھیے تو 'اما منا بعد و اما فداء' میں حصر قیدیوں کو قتل کرنے یا غلام بنانے کے تقابل میں نہیں، بلکہ باعزت آزاد کرنے کے مقابلے میں استعمال ہوا ہے اور اس سے مقصود اس بات کی نفی کرنا نہیں کہ ان قیدیوں کو قتل کر دیا جائے یا انھیں غلام بنا لیا جائے، بلکہ یہ ہے کہ انھیں باعزت آزادی نصیب نہیں ہونی چاہیے۔ کلام کا یہ رخ اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ یہاں مقصود اگر جنگی قیدیوں کے بارے میں کسی قانون کا بیان ہوتا تو اس کے لیے سادہ طریقے پر یہ کہنا کافی تھا کہ ایسے قیدیوں کو آزاد کر دینا ہی واحد قانونی آپشن ہے، چاہے بلا معاوضہ آزاد کیا جائے یا فدیہ لے کر، لیکن قرآن نے یہاں قیدیوں کو بلا معاوضہ آزاد کرنے کے لیے عربی زبان میں مستعمل ہونے والا کوئی سادہ (neutral) لفظ مثلاً 'تحریر' یا 'تسریح' نہیں، بلکہ 'منا' کا لفظ

استعمال کیا ہے۔

کلام کا یہ محل اور رخ پیش نظر رہے تو یہ سمجھنے میں کوئی دقت پیش نہیں آتی کہ یہاں قیدیوں کے بارے میں قتل اور غلامی کے آپشنز کا ذکر کیوں نہیں کیا گیا۔ متکلم کا مقصود دراصل یہ ہے کہ ان اہل کفر کے ساتھ جنگ کرتے ہوئے کسی پہلو سے نرمی یا مساحت کا طریقہ اختیار نہ کیا جائے، اس لیے اس نے انھی پہلوؤں کا ذکر کیا ہے جہاں اس کا خدشہ یا امکان ہوسکتا تھا۔ چنانچہ میدان جنگ میں انھیں تہ تیغ کرنے میں رو رعایت کا امکان ہوسکتا تھا تو فرمایا کہ ایسا نہیں ہونا چاہیے، بلکہ خوب ان کی گردنیں ماری جائیں۔ قتل سے بچ جانے والوں کے بارے میں یہ امکان تھا کہ انھیں فرار ہونے دیا جائے تو فرمایا کہ نہیں، بلکہ انھیں خوب مضبوطی سے باندھ لیا جائے۔ پھر گرفتار کیے جانے والوں کے بارے میں یہ امکان تھا کہ انھیں باعزت طریقے سے رہا کر دیا جائے تو فرمایا کہ نہیں، ان کی رہائی بھی یا تو مسلمانوں کا ممنون احسان ہو کر عمل میں آنی چاہیے یا فدیہ ادا کر کے۔ چونکہ ان قیدیوں کے قتل کیے جانے یا غلام بنائے جانے کی صورت میں نرمی کا پہلو قدرتی طور پر مفقود ہے اور ان کا اختیار کیا جانا بدرجہ اولیٰ متکلم کے مقصود کو پورا کرتا ہے، اس لیے یہاں ان آپشنز کا ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ یہاں اگر ان کا ذکر کیا جاتا تو ظاہری طور پر اس کی ایک ہی صورت تھی، یعنی یہ کہ یہ کہا جاتا کہ ان قیدیوں کو قتل کرنے یا غلام بنانے ہی کو ترجیح دی جائے اور آزاد کرنے کا آپشن کم سے کم استعمال کیا جائے، لیکن ظاہر ہے کہ اس طرح کی کوئی تحدید عائد کرنا بھی یہاں اللہ تعالیٰ کا مقصود نہیں۔ پس از روے بلاغت قتل اور غلامی کا ذکر کرنے کی یہاں نہ صرف یہ کہ ضرورت نہیں تھی بلکہ ایسا کرنا غیر ضروری اور غیر مناسب ہوتا۔

مزید برآں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف غزوات میں جنگی قیدیوں کے بارے میں جو طرز عمل اختیار فرمایا، اس میں قیدیوں کو بلا معاوضہ یا فدیہ لے کر رہا کرنے کے علاوہ بعض قیدیوں کو قتل کرنا اور بعض کو غلام بنا لینا بھی شامل ہے۔ چنانچہ آپ نے بدر کے قیدیوں میں سے عقبہ بن ابی معیط اور نضر بن الحارث کو قتل کرا دیا۔ بنو قریظہ نے بدعہدی کی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا

محاصرہ کر لیا۔ پھر ان کے کہنے پر سعد بن معاذ کو حکم مقرر کیا گیا جنھوں نے فیصلہ کیا کہ ان کے مردوں کو قتل کر دیا جائے جبکہ ان کے عورتوں اور بچوں کو غلام بنا لیا جائے، چنانچہ ان کے فیصلے کے مطابق ان کے مردوں کو قتل کر دیا گیا جبکہ عورتوں اور بچوں کو غلام بنا کر مسلمانوں کے مابین تقسیم کر دیا گیا۔ (بخاری،۲۴،۳۷۲۷،۳۸۱۳) ان میں سے بعض قیدیوں کو مشرکین کے ہاتھوں بیچا بھی گیا۔ (بیہقی، السنن الکبریٰ، رقم ۱۸۱۰۸)

خیبر کی فتح کے موقع پر آپ نے یہود کے جنگی مردوں کو قتل کرا دیا جبکہ ان کی عورتوں اور بچوں کو غلام بنا لیا۔ ان میں حیی بن اخطب کی صاحبزادی صفیہ بنت حیی بھی تھیں جنھیں بعد میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے آزاد کر کے ان کے ساتھ نکاح کر لیا۔ (بخاری، رقم ۸۹۵، ۲۶۷۹)

غزوۂ بنوالمصطلق میں بھی آپ نے ان کے جنگی مردوں کو قتل کیا جبکہ عورتوں اور بچوں کو غلام بنا کر مجاہدین میں تقسیم کر دیا۔ ان میں قبیلے کے سردار کی بیٹی سیدہ جویریہ بھی شامل تھیں جو ابتداءً ثابت بن قیس کے حصے میں آئیں، لیکن پھر ان کی رضامندی سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں ثابت بن قیس سے خرید لیا اور انھیں آزاد کر کے ان سے نکاح کر لیا۔ (بخاری، رقم ۲۳۵۵، ۲۳۵۶۔ ابوداؤد، رقم ۲۴۲۹)

غزوۂ حنین میں گرفتار ہونے والے قیدیوں کو مجاہدین میں تقسیم کر دیا گیا اور انھیں اجازت دی گئی کہ وہ اپنی ملکیت میں آنے والی خواتین کے استبراء رحم کے بعد ان سے استمتاع کر سکتے ہیں۔ تاہم بعد میں اس قبیلے کے لوگوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر اسلام قبول کر لیا اور درخواست کی کہ ان کی عورتوں اور بچوں کو واپس کر دیا جائے، چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت پر ان سب کو آزاد کر دیا گیا۔ (بخاری، رقم ۲۱۴۲،۲۹۱۱۔ مسلم، رقم ۲۶۴۳)

بنوفزارہ کے خلاف غزوے میں ان کی جو خواتین قید کی گئیں، انھیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مجاہدین کے مابین تقسیم کر دیا جبکہ ان میں سے بعض خواتین کو مکہ مکرمہ بھیج کر ان کے بدلے میں مسلمان قیدیوں کو رہا کرا لیا گیا۔ (مسلم، رقم ۳۲۹۹)

ایک موقع پر کچھ قیدی آپ کے پاس آئے تو ضباعہ بنت زبیر اور سیدہ فاطمہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور درخواست کی کہ ان قیدیوں میں سے ایک ایک خادم انھیں دے دیا جائے، تاہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ 'سبقکن یتامی بدر'، یعنی بدر میں یتیم ہونے والوں کا حق تم سے مقدم ہے۔ (ابوداؤد، رقم ۴۴۰۴)

ابن مسعود بیان کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جب جنگی قیدیوں کو لایا جاتا تو آپ ان میں سے ایک ہی گھرانے سے تعلق رکھنے والے قیدیوں کو اکٹھے کسی کی ملکیت میں دے دیتے تا کہ ان کے مابین تفریق نہ ہونے پائے۔ (ابن ماجہ، رقم ۲۲۳۹)

سیدنا علی کو ایک سریے میں یمن کی طرف بھیجا گیا تو بنو زید کے ساتھ لڑائی میں ان کے کچھ قیدی ان کے ہاتھ آئے۔ انھوں نے ان میں سے ایک عورت کو اپنے لیے چن لیا اور بعد میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس فیصلے کی تصویب فرما دی۔ (مسند احمد، رقم ۲۱۹۳۴)

عہد صحابہ میں اس ضمن کے بعض واقعات حسب ذیل ہیں:

عین التمر میں دشمن کے بہت سے افراد کو غلام بنا لیا گیا جن میں عبد الاعلیٰ شاعر کے والد ابو عمرہ، محمد بن سیرین کے والد سیرین اور سیدنا عثمان کے معروف غلام حمران بن ابان بھی شامل تھے۔ (ازدی، فتوح الشام، ص ۶۰)

سرزمین شام میں اردن کا علاقہ فتح ہوا تو اسلامی لشکر کے امرا میں اس حوالے سے اختلاف رائے پیدا ہو گیا کہ مفتوحین کو غلام بنا کر مجاہدین میں تقسیم کر دیا جائے یا اہل ذمہ بنا کر ان پر جزیہ عائد کر دیا جائے۔ معاملہ سیدنا عمر کے سامنے پیش کیا گیا تو انھوں نے عملی مصلحت کی روشنی میں دوسری رائے کی تائید کی لیکن اصولی طور پر غلام بنانے کی ممانعت کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ (ازدی، فتوح الشام، ص ۱۲۵)

غامدی صاحب کی رائے میں اس نوعیت کے واقعات میں قیدیوں کو مختلف افراد کے مابین تقسیم کرنا مستقل ملکیت کے اصول پر نہیں بلکہ ایک عارضی انتظام کے طور پر تھا تا کہ یہ افراد خود ان

قیدیوں کے ساتھ فدیہ وغیرہ کے معاملات طے کر کے بالآخر انھیں آزاد کر دیں، لیکن یہ توجیہ اشکال کو حل نہیں کرتی، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہر حال جنگی قیدیوں کو غلام اور لونڈی بنایا اور اسی حیثیت سے لوگوں کو ان پر مالکانہ حقوق دیے ہیں، جبکہ اگر قرآن مجید نے سورۂ محمد کی زیر بحث آیت میں قیدیوں کو غلام بنانے کی ممانعت کی ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ انھیں مملوک نہ بنایا جائے، چاہے یہ ملکیت وقتی اور عارضی نوعیت کی کیوں نہ ہو۔ پھر یہ کہ روایات میں اس کا بھی کوئی قرینہ موجود نہیں کہ یہ قیدی اس اصول پر تقسیم کیے گئے تھے کہ ان کے مالک ان کے ساتھ فدیے کا معاملہ طے کر کے انھیں آزاد کرنے کے پابند ہوں گے۔ بظاہر جس طریقے سے مختلف مواقع پر قیدیوں کو لوگوں کی ملکیت میں دیا گیا، اس سے یہی واضح ہوتا ہے کہ انھیں ان پر ملکیت کا حق مستقل طور پر حاصل ہو گیا تھا۔ ایسے کسی موقع پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کی وضاحت نہیں فرمائی کہ بعد میں انھیں آزاد کرنا مالکوں پر لازم ہے۔ مزید برآں ایک ایسے معاملے کو جو نظم اجتماعی سے متعلق ہے، افراد کے سپرد کر دینے کی وجہ اور حکمت واضح نہیں ہوتی۔ اگر قرآن کا منشا یہی ہے کہ یہ قیدی لازماً آزاد ہو جائیں تو انھیں افراد میں تقسیم کر کے اس فیصلے پر عمل درآمد کو ان کی شخصی صواب دید پر منحصر کر دینا بظاہر کوئی قابل فہم حکمت عملی دکھائی نہیں دیتی۔

ان وجوہ سے میری طالب علمانہ رائے میں اہل علم کے عام نقطۂ نظر کے مطابق یہی بات درست ہے کہ قرآن نے اسیران جنگ کو غلام بنانے پر قانونی اور شرعی دائرے میں کوئی پابندی عائد نہیں کی۔ ہذا ما عندی واللہ اعلم

ڈاڑھی کا مسئلہ

سوال: میں نے غامدی صاحب کو یہ فرماتے سنا ہے کہ ڈاڑھی کا دینی احکام سے کوئی تعلق نہیں اور ڈاڑھی رکھنا واجب نہیں، لیکن علامہ راشدی صاحب نے اپنے خطاب میں ایک حدیث کا حوالہ دیا ہے کہ ''مجھے میرے رب نے حکم دیا ہے کہ میں ڈاڑھی بڑھاؤں اور مونچھوں کو گھٹاؤں۔'' اس ضمن میں آپ کی کیا رائے ہے؟

جواب : دین میں ڈاڑھی کی حیثیت کے بارے میں استاذ گرامی جناب جاوید احمد غامدی کے دو قول ہیں۔ قول جدید کے مطابق یہ ان کے نزدیک کوئی دینی نوعیت رکھنے والی چیز نہیں، جبکہ قول قدیم یہ ہے کہ اسے دین کے ایک شعار اور انبیا کی سنت کی حیثیت حاصل ہے۔ ۱۹۸۶ء میں ایک سوال کے جواب میں انھوں نے لکھا کہ :

> ''ڈاڑھی نبیوں کی سنت ہے۔ ملت اسلامی میں یہ ایک سنت متواترہ کی حیثیت سے ثابت ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ان دس چیزوں میں شمار کیا ہے جو آپ کے ارشاد کے مطابق اس فطرت کا تقاضا ہیں جس پر اللہ تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا ہے اور قرآن مجید نے فرمایا ہے کہ اللہ کی بنائی ہوئی فطرت میں کوئی تبدیلی کرنا جائز نہیں ہے۔ ارشاد خداوندی ہے:
>
> لا تبدیل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون
>
> ''اللہ کی بنائی ہوئی فطرت کو تبدیل کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی سیدھا دین ہے لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے۔''
>
> بنی آدم کی قدیم ترین روایت ہے کہ مختلف اقوام وملل اپنی شناخت کے لیے کچھ علامات مقرر کرتی ہیں۔ یہ علامات ان کے لیے ہمیشہ نہایت قابل احترام ہوتی ہیں۔ زندہ قومیں اپنی کسی علامت کو ترک کرتی ہیں، نہ اس کی اہانت گوارا کرتی ہیں۔ اس زمانے میں جھنڈے اور ترانے اور اس طرح کی دوسری چیزوں کو ہر قوم میں یہی حیثیت حاصل ہے۔ دین کی بنیاد پر جو ملت وجود میں آتی ہے، اس کی علامات میں سے ایک یہ ڈاڑھی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جن دس چیزوں کو فطرت میں سے قرار دیا ہے، ان میں سے ایک ختنہ بھی ہے۔ ختنہ ملت ابراہیمی کی علامت یا شعار ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ڈاڑھی کی حیثیت بھی اس ملت کے شعار کی ہے، چنانچہ کوئی شخص اگر ڈاڑھی نہیں رکھتا تو وہ گویا اپنے اس عمل سے اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ وہ ملت اسلامی میں شامل نہیں ہے۔ اس زمانے میں کوئی شخص اگر اس ملک کے علم اور ترانے کو غیر ضروری قرار دے تو ہمارے یہ دانش ور امید نہیں ہے کہ اسے یہاں جینے کی اجازت دینے کے لیے بھی تیار ہوں۔ لیکن اسے کیا کیجیے کہ دین کے ایک شعار سے بے پروائی

اور بعض مواقع پر اس کی اہانت اب ان لوگوں کا شعار بن چکا ہے۔ ہمیں ان کے مقابلے میں بہر حال اپنے شعار پر قائم رہنا چاہیے۔'' (اشراق، ستمبر ۱۹۸۶)

میری طالب علمانہ رائے میں ڈاڑھی کو ایک امر فطرت کے طور پر دینی مطلوبات میں شمار کرنے کے حوالے سے استاذ گرامی کا قول قدیم اقرب الی الصواب ہے۔ البتہ اس میں ڈاڑھی کو ''شعار'' مقرر کیے جانے کی جو بات کہی گئی ہے، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ روایات کے مطابق صحابہ وتابعین کے عہد میں بعض مقدمات میں مجرم کی تذلیل کے لیے سزا کے طور پر اس کی ڈاڑھی مونڈ دینے کا فیصلہ کیا گیا۔ اس نوعیت کے فیصلے سیدنا ابوبکر، سیدنا عمر، سعد بن ابراہیم اور عمرو بن شعیب سے منقول ہیں۔ (مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۳۳۵۲۸۔ اخبار القضاۃ لوکیع ۱/۱۵۹) اگر یہ حضرات ڈاڑھی کو کوئی باقاعدہ شعار سمجھتے تو یقیناً مذکورہ فیصلہ نہ کرتے۔ اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے کسی علاقے کے مسلمان اجتماعی طور پر کوئی جرم کریں اور سزا کے طور پر ان کی کسی مسجد کو منہدم کر دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اسی طرح ڈاڑھی کو دینی شعار سمجھتے ہوئے اسے تعزیراً مونڈ دینے کا فیصلہ بھی ناقابل فہم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعد کے فقہا کے ہاں عام طور پر یہی موقف اختیار کیا گیا ہے کہ تعزیر کے طور پر کسی مسلمان کی ڈاڑھی نہیں مونڈی جا سکتی۔ واللہ اعلم

موسیقی کی شرعی حیثیت

[موسیقی کے متعلق جمہور علما اور غامدی صاحب کے
موقف کے مابین فرق سے متعلق ایک سوال کا جواب]

میرے لیے کسی مراجعت اور تحقیق کے بغیر فوری طور پر یہ بتانا مشکل ہے کہ ماضی یا حال کے کون کون سے اہل علم موسیقی کے حوالے سے متعین طور پر وہی رائے رکھتے ہیں جو غامدی صاحب نے بیان کی ہے، البتہ غامدی صاحب کے نقطہ نظر اور عام علما کے نقطہ نظر کے فرق کو سمجھ لینا چاہیے۔ جہاں تک کسی اچھی اور دل کش آواز کے اصولی طور پر مباح اور جائز ہونے کا تعلق ہے، چاہے وہ

کسی انسان کے گلے سے نکلی ہو یا کسی ساز باجے سے، تو میرے فہم کی حد تک اس نکتے میں کوئی خاص اختلاف نہیں پایا جاتا۔ اس پر کم وبیش اتفاق ہے کہ اچھی آواز فی نفسہ ممنوع یا مذموم نہیں اور یہ کہ اس میں قباحت یا حرمت کا پہلو دراصل کسی زائد وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر موسیقی کے ساتھ کوئی فحش یا سفلی جذبات کو انگیخت کرنے والا کلام پڑھا جائے یا اسی مقصد کے تحت رقص وغیرہ کو ساتھ شامل کر لیا جائے تو ایسی موسیقی کی حرمت میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ اصل اختلاف اس میں ہے کہ وہ زائد وجہ کون کون سی ہو سکتی ہے جس کے پیش نظر موسیقی کو حرام کہا جا سکتا ہے۔ جمہور علما کے نزدیک ایک بڑی اور بنیادی وجہ موسیقی کا 'لہو' ہونا ہے، یعنی یہ ایک ایسی چیز ہے جو انسان پر ایک خاص کیفیاتی لذت طاری کر کے اسے اللہ کی یاد سے غافل کر دیتی ہے۔ اب چونکہ یہ صورت کم وبیش ہر موسیقی میں پائی جاتی ہے، اس لیے جمہور علما دف کے علاوہ، جس کی اجازت حدیث میں منصوص طور پر بیان ہوئی ہے، باقی کسی بھی آلہ موسیقی کے استعمال کو ناجائز کہتے ہیں۔ اس کے برعکس غامدی صاحب اور بعض دوسرے اہل علم فی نفسہ کسی چیز کے 'لہو' ہونے کو حرمت کی کافی دلیل نہیں سمجھتے، کیونکہ دل کو بہلانے والے بہت سے امور کی اجازت شریعت میں ثابت ہے، بشرطیکہ وہ دل کو بہلانے تک محدود رہیں اور انسان اس سے آگے بڑھ کر ان میں اس طرح کھو نہ جائے کہ دین ودنیا کے فرائض اور ذمہ داریوں سے ہی غافل ہو جائے۔ مزید برآں 'دف' کی اجازت حدیث سے ثابت ہونے کے بعد دوسرے آلات موسیقی کو فی نفسہ مباح تسلیم نہ کرنے کی بھی کوئی معقول وجہ دکھائی نہیں دیتی، اس لیے کہ ایک دلکش اور سرور بخش آواز پیدا کرنے میں تمام آلات موسیقی شریک ہیں، چنانچہ اگر باقی آلات موسیقی کو بھی 'دف' پر قیاس کرتے ہوئے فی نفسہ مباح کہا جائے تو بظاہر اس میں کوئی مانع دکھائی نہیں دیتا۔

اسی طرح جمہور علما اور غامدی صاحب کے مابین اس ضمن میں بھی اختلاف ہے کہ آیا ایک بالغ عورت کی آواز کا غیر محرم مرد کے کان میں پڑنا فی نفسہ ممنوع ہے یا نہیں۔ جمہور علما اسے صرف ضرورت کی حد تک جائز سمجھتے ہیں جبکہ اس کے علاوہ اور خاص طور پر گانے وغیرہ کی صورت میں

موجب فتنہ ہونے کی وجہ سے اسے جائز نہیں سمجھتے۔ اس کے برعکس غامدی صاحب کے نزدیک غیر محرم کے لیے عورت کی آواز کا سننا فی نفسہ ممنوع نہیں ہے۔ بعض روایات وآثار میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کا غیر محرم عورتوں کی آواز میں غنا سننا مروی ہے۔ عام اہل علم کے نقطہ نظر کی رو سے اس اجازت کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص سمجھا جا سکتا ہے، کیونکہ آپ عام لوگوں کے بالمقابل فتنے سے خاص طور پر مامون ومحفوظ تھے یا پھر اسے لونڈیوں سے متعلق قرار دیا جا سکتا ہے جن کے لیے آزاد عورتوں کے مقابلے میں حجاب وغیرہ کے احکام نسبتاً نرم رکھے گئے تھے، تاہم غامدی صاحب اس اباحت کو اصولی طور پر سب کے لیے عام سمجھتے ہیں۔

اس موضوع پر غامدی صاحب کی کوئی باقاعدہ اور مفصل تحریر میری نظر میں نہیں ہے اور مذکورہ توضیح بعض یادداشتوں اور استنباط پر مبنی ہے، اس لیے اس میں ان کے یا جمہور علما کے نقطہ نظر کی ترجمانی میں کسی خامی یا غلط فہمی کا پایا جانا بعید از امکان نہیں۔ بہتر ہوگا کہ اس موضوع پر دیگر تفصیلی تحریروں کا مطالعہ کر لیا جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

غامدی صاحب کی بعض آرا

[جاوید احمد صاحب غامدی کی عربی دانی اور مختلف مسائل کے بارے میں ان کے نقطہ نظر سے متعلق ایک مجموعہ استفسارات کا جواب]

آپ کے سوالات کے حوالے سے مختصراً میری گزارشات حسب ذیل ہیں:

۱۔ استاذ گرامی جاوید احمد صاحب غامدی کی عربی دانی میں مہارت کا ثبوت طلب کرنے کی بات میرے لیے ناقابل فہم ہے۔ ان کا علمی کام البیان، میزان اور دیگر تنقیدی مقالات کی صورت میں موجود ہے اور اس سارے علمی ذخیرے کی بنیاد عربی زبان ہی کے گہرے علم پر ہے۔ اسی ذخیرے کی روشنی میں اہل علم یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ ان کی عربی دانی کا پایہ اور معیار کیا ہے۔ ناقدین نے اس چیز کا فیصلہ کرنے کے لیے ان کی تقریباً چالیس سال پہلے زمانہ طالب علمی میں لکھی گئی ایک

تحریر کو بنیاد بنایا ہے جسے غامدی صاحب نے اپنی ایک کتاب میں، جس میں میٹرک کے زمانے کی نظمیں وغیرہ بھی شامل ہیں، محض اپنے زمانہ طالب علمی کی یادگار کے طور پر شامل کیا ہے۔ یہ خود اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے اصل علمی کام میں کوئی ایسی چیز ناقدین کو نہیں مل سکی جس سے وہ اپنا مقدمہ ثابت کر سکیں۔

۲۔ 'سنت' کی تعریف کے حوالے سے غامدی صاحب کی رائے اور عام نقطہ نظر میں ایک فرق تو تکنیکی اور اصطلاحی اعتبار سے ہے۔ غامدی صاحب 'سنت' کے لفظ کا اطلاق ایسے ان احکام پر کرنا زیادہ مناسب سمجھتے ہیں جن کی تفصیل انھوں نے اپنی کتاب 'میزان' میں بیان کی ہے، جبکہ عام اصطلاح کے لحاظ سے یہ لفظ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے جملہ اقوال وافعال بولا جاتا ہے۔ جہاں تک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کے مطاع مطلق اور واجب الاتباع ہونے کا تعلق ہے تو اس میں کوئی اختلاف نہیں اور یہی اصل چیز ہے۔ آپ کے ارشادات اور افعال کو مختلف علمی زاویوں سے مختلف اقسام میں تقسیم کرنا اور ان کے لیے اصطلاحیں وضع کرنا ایک علمی اور تکنیکی مسئلہ ہے اور اس نوعیت کی تقسیمات اور اصطلاحی اختلافات خود لفظ سنت کے حوالے سے پہلے بھی فقہا اور محدثین کے مابین موجود ہیں۔ دوسرا فرق بعض چیزوں کو 'سنت' کے دائرے میں شامل کرنے یا نہ کرنے کا ہے۔ اس نوعیت کے اختلافات بھی اہل علم کے ہاں ہمیشہ سے موجود رہے ہیں۔ معروف مثالوں میں احناف اور اہل حدیث کے مابین نماز کے بعض اعمال کے حوالے سے سنت ہونے یا نہ ہونے کا حوالہ دیا جا سکتا ہے۔ آپ چاہیں تو اس موضوع پر غامدی صاحب کے نقطہ نظر کی وضاحت میں سید منظور الحسن کا تفصیلی مضمون ملاحظہ کر سکتے ہیں جو ماہنامہ 'الشریعہ' میں شائع ہوا تھا۔

۳۔ خواتین کے لیے حجاب اور سر ڈھانپنے سے متعلق غامدی صاحب نے اپنی رائے 'میزان' کے علاوہ اپنی کتاب 'مقامات' کے ص ۱۵۰ پر بیان کی ہے۔ انھوں نے لکھا ہے:

''دونوں ہی قسم کے مقامات [رہایشی وغیر رہایشی] پر اگر عورتیں موجود ہوں تو اللہ کا حکم ہے کہ مرد بھی اپنی نظریں بچا کر رکھیں اور عورتیں بھی۔ اس کے لیے اصل میں 'یغضوا من

ابصارھم' کے الفاظ آئے ہیں۔ نگاہوں میں حیا ہو اور مرد و عورت ایک دوسرے کے حسن و جمال سے آنکھیں سینکنے، خط و خال کا جائزہ لینے اور ایک دوسرے کو گھورنے سے پرہیز کریں تو اس حکم کا منشا یقیناً پورا ہو جاتا ہے، اس لیے کہ اس سے مقصود نہ دیکھنا یا ہر وقت نیچے ہی دیکھتے رہنا نہیں ہے، بلکہ نگاہ بھر کر نہ دیکھنا ہے اور نگاہوں کو دیکھنے کے لیے بالکل آزاد نہ چھوڑ دینا ہے۔ اس طرح کا پہرا اگر نگاہوں پر نہ بٹھایا جائے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں یہ آنکھوں کی زنا ہے۔ اس سے ابتدا ہو جائے تو شرم گاہ اسے پورا کر دیتی ہے یا پورا کرنے سے رہ جاتی ہے۔ چنانچہ یہی نگاہ ہے جس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو نصیحت فرمائی ہے کہ اسے فوراً پھیر لینا چاہیے۔'' (میزان، ص۴۶۴، ۴۶۵)

''عورتوں کے لیے بالخصوص ضروری ہے کہ وہ زیب و زینت کی کوئی چیز اپنے قریبی اعزہ اور متعلقین کے سوا کسی شخص کے سامنے ظاہر نہ ہونے دیں۔ اس سے زیبایش کی وہ چیزیں، البتہ مستثنیٰ ہیں جو عادتاً کھلی ہوتی ہیں۔ یعنی ہاتھ، پاؤں اور چہرے کا بناؤ سنگھار اور زیورات وغیرہ۔ اس کے لیے اصل میں 'الا ما ظھر منھا' کے جو الفاظ آئے ہیں، ان کا صحیح مفہوم عربیت کی رو سے وہی ہے جسے زمخشری نے 'الا ما جرت العادۃ والجبلۃ علی ظھورہ والاصل فیہ الظھور' کے الفاظ میں بیان کر دیا ہے، یعنی وہ اعضا جنھیں انسان عادتاً اور جبلی طور پر چھپایا نہیں کرتے اور وہ اصلاً کھلے ہی ہوتے ہیں۔'' (میزان، ص۴۶۵، ۴۴۶)

عام حالات میں آداب یہی ہیں، لیکن مدینہ میں جب اشرار نے مسلمان شریف زادیوں پر تہمتیں تراشنا اور اس طرح انھیں تنگ کرنا شروع کیا تو سورۂ احزاب میں اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات، آپ کی بیٹیوں اور عام مسلمان خواتین کو مزید یہ ہدایت فرمائی کہ اندیشے کی جگہوں پر جاتے وقت وہ اپنی کوئی چادر اپنے اوپر ڈال لیا کریں تاکہ دوسری عورتیوں سے الگ پہچانی جائیں اور ان کے بہانے سے ان پر تہمت لگانے کے مواقع پیدا کر کے کوئی انھیں اذیت نہ دے۔...... ان آیتوں میں 'ان یعرفن فلا یوذین' کے الفاظ اور ان کے سیاق و سباق سے واضح ہے کہ یہ کوئی پردے کا حکم نہ تھا، بلکہ مسلمان عورتوں کے لیے

الگ شناخت قائم کر دینے کی ایک وقتی تدبیر تھی جو اوباشوں اور تہمت تراشنے والوں کے شر سے مسلمان عورتوں کو محفوظ رکھنے کے لیے اختیار کی گئی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی نوعیت کی بعض مصلحتوں کے پیش نظر عورتوں کو تنہا لمبا سفر کرنے اور راستوں میں مردوں کے ہجوم کا حصہ بن کر چلنے سے منع فرمایا۔ لہٰذا مسلمان خواتین کو اگر اب بھی اس طرح کی صورت حال کسی جگہ درپیش ہو تو انھیں ایسی کوئی تدبیر دوسری عورتوں سے اپنا امتیاز قائم کرنے اور اپنی حفاظت کے لیے اختیار کر لینی چاہیے۔'' (میزان، ص ۴۶۹، ۴۷۰)

''اللہ تعالیٰ کی ہدایت ہے کہ مسلمان عورتیں اپنے ہاتھ، پاؤں اور چہرے کے سوا جسم کے کسی حصے کی زیبایش، زیورات وغیرہ اجنبی مردوں کے سامنے نہیں کھولیں گی۔ قرآن نے اسے لازم ٹھیرایا ہے۔ سر پر دوپٹا یا اسکارف اوڑھ کر باہر نکلنے کی روایت اسی سے قائم ہوئی ہے اور اب اسلامی تہذیب کا حصہ بن چکی ہے۔ عورتوں نے زیورات نہ پہنے ہوں اور بناؤ سنگھار نہ بھی کیا ہو تو وہ اس کا اہتمام کرتی رہی ہیں۔ یہ رویہ بھی قرآن ہی کے ارشادات سے پیدا ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ دوپٹے سے سینہ اور گریبان ڈھانپ کر رکھنے کا حکم ان بوڑھیوں کے لیے نہیں ہے جو نکاح کی امید نہیں رکھتی ہیں، بشرطیکہ وہ زینت کی نمایش کرنے والی نہ ہوں۔ قرآن کا ارشاد ہے وہ اپنا یہ کپڑا مردوں کے سامنے اتار سکتی ہیں، اس میں کوئی حرج نہیں ہے، مگر ساتھ ہی وضاحت کر دی ہے کہ پسندیدہ بات ان کے لیے بھی یہی ہے کہ احتیاط کریں اور دوپٹا سینے سے نہ اتاریں۔ اس سے واضح ہے کہ سر کے معاملے میں بھی پسندیدہ بات یہی ہونی چاہیے اور بناؤ سنگھار نہ بھی کیا ہو تو عورتوں کو دوپٹا سر پر اوڑھ کر رکھنا چاہیے۔ یہ اگرچہ واجب نہیں ہے، لیکن مسلمان عورتیں جب مذہبی احساس کے ساتھ جیتی اور خدا سے زیادہ قریب ہوتی ہیں تو وہ یہ احتیاط لازماً ملحوظ رکھتی ہیں اور کبھی پسند نہیں کرتیں کہ کھلے سر اور کھلے بالوں کے ساتھ اجنبی مردوں کے سامنے ہوں۔'' (مقامات، ۱۵۰، ۱۵۱)

مجھے اصولی طور پر اس رائے سے کوئی اختلاف نہیں ہے۔

۴۔ آپ کا یہ مفروضہ کہ غامدی صاحب قرآن کے متن کے علاوہ امت کے عملی تعامل، حدیث

اور تاریخ کے ذخیرے اور اہل علم کی تفسیری کاوشوں سے استفادہ کے قائل نہیں اور صرف متن قرآن ہی کو دین کے فہم کے لیے کافی ووافی سمجھتے ہیں، بے بنیاد ہے۔ اگر آپ متعین طور پر بتا سکیں کہ آپ کے اس مفروضے کی بنیاد کیا ہے تو میرے لیے بھی اس کی وضاحت کرنا آسان ہوگا۔

۶۔ میرے نزدیک سیدنا مسیح علیہ السلام کے دوبارہ تشریف لانے کے مسئلے کا دین کے اصولی تصورات اور عقائد سے کوئی تعلق نہیں اور نہ روایات کی رو سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اس حیثیت سے بیان فرمایا ہے۔ عقیدے کا درجہ صرف اس چیز کو دیا جا سکتا ہے جسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حیثیت سے بیان فرمایا ہو اور پھر اسی درجے میں امت کو اس کی تبلیغ کا اہتمام بھی کیا ہو، جبکہ نزول مسیح کے مسئلے کی بدیہی طور پر یہ نوعیت نہیں ہے۔ روایات کی رو سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے بہت سی دوسری پیش گوئیوں کی طرح قرب قیامات کے واقعات کے ضمن میں ایک واقعے کے طور پر بیان کیا ہے، لیکن کسی واجب الاتباع دینی عقیدے کی حیثیت سے اس کا ابلاغ نہیں کیا۔ چنانچہ حدیث کے بہت سے مجموعوں میں بھی اس روایت کو ایمانیات کے ضمن میں نہیں، بلکہ ان ابواب میں درج کیا گیا ہے جہاں ماضی اور مستقبل کے بہت سے واقعات بیان کیے گئے ہیں۔ مثال کے طور پر امام بخاری نے یہ روایت کتاب الایمان کے بجائے کتاب الانبیاء میں مختلف انبیاء کے واقعات کے ضمن میں بیان کی ہے۔ اسی طرح امام نسائی کی السنن الکبریٰ میں نزول مسیح کی روایت غزوۃ الہند کے باب میں (رقم ۴۳۸۴) اور اس کے علاوہ سورۂ نمل، سورۂ دخان اور سورۂ مزمل کی بعض آیات کی تفسیر کے تحت نقل کی گئی ہے۔ (رقم ۱۱۳۸۰، ۱۱۴۸۲، ۱۱۶۲۹) امام ابن ماجہ نے بھی یہ روایت فتن اور اشراط الساعۃ کے ضمن میں نقل کی ہے۔ (رقم ۴۰۷۵)

جہاں تک اس کے متواتر ہونے کا تعلق ہے تو تحقیق سے یہ دعویٰ بھی درست ثابت نہیں ہوتا۔ صدر اول یعنی صحابہ و تابعین کے دور میں اس بات کا ذکر اخبار آحاد ہی کے طریقے پر ہوتا رہا ہے، جبکہ انھیں ''متواتر'' شمار کرنے کا زاویہ نگاہ بہت بعد میں اس وقت پیدا ہوا جب احادیث کے مجموعے مدون ہو چکے تھے اور مختلف مآخذ سے ہر طرح کی روایات جمع کر کے تعداد کی کثرت کے

لحاظ سے ان کے ''متواتر'' ہونے کا تاثر پیدا کیا جا سکتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر اور حاضر باش صحابی سرے سے اس سے واقف نہیں تھے۔ چنانچہ ایک روایت میں انھوں نے دجال کے واقعے کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے یہ کہا کہ:

ویزعم اهل الکتاب ان المسیح ینزل فیقتله (مستدرک حاکم، رقم ۸۵۱۹۔ المعجم الکبیر للطبرانی، رقم ۹۷۶۱۔ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۳۷۶۳۷)

''اہل کتاب یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ مسیح علیہ السلام نازل ہو کر دجال کو قتل کریں گے۔''

گویا انھیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے اس بات کا کوئی علم نہیں تھا۔ اسی طرح مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے بھی ایک موقع پر اس بات کا ذکر ایسے انداز میں کیا جس سے مذکورہ بات کی تائید ہوتی ہے۔ عامر شعبی بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے مغیرہ بن شعبہ کی مجلس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے 'خاتم الانبیاء لا نبی بعده' کے الفاظ کہے تو مغیرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ:

حسبك اذا قلت خاتم الانبیاء، فانا کنا نحدث ان عیسی خارج فان هو خرج فقد کان قبله و بعده (ابن ابی شیبہ، ۲۷۱۸۷۔ المعجم الکبیر ۴۱۴/۲۰)

''تمھیں یہی کافی تھا کہ خاتم الانبیاء کہہ دیتے، کیونکہ ہمیں یہ بتایا جاتا تھا کہ عیسیٰ علیہ السلام بھی آنے والے ہیں۔ سو اگر وہ آ گئے تو وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے بھی ہوں گے اور آپ کے بعد بھی۔''

ظاہر ہے کہ ایک قطعی الثبوت عقیدہ کے ذکر کے لیے یہ اسلوب کسی طرح موزوں نہیں۔ چنانچہ علامہ تفتازانی نے علم کلام پر اپنی مشہور کتاب 'شرح المقاصد' میں اس ضمن کی روایات کو اخبار آحاد ہی میں شمار کیا ہے۔ لکھتے ہیں: وقد وردت فی هذا الباب اخبار صحاح وان کانت آحادا (۳۰۷/۲) ان وجوہ سے میرے نزدیک اس چیز کو کسی دینی عقیدے کا درجہ نہیں دیا جا سکتا۔

جہاں تک اس ضمن میں روایات کا تعلق ہے تو وہ محدثین کے معیار کے مطابق سند کے اعتبار سے صحیح ہیں اور اسی لیے اہل علم نے عام طور پر انھیں قبول کیا ہے۔ غامدی صاحب کی تنقید یہ ہے کہ

ان کے فہم کے مطابق یہ روایات قرآن مجید کے خلاف ہیں۔ اس کے قرائن انھوں نے 'میزان' میں بیان کر دیے ہیں۔ ان کی اس رائے سے اختلاف کیا جا سکتا ہے، تاہم علمی واصولی طور پر یہ ایک صاحب علم کا یہ حق ہے کہ اگر وہ دیانت داری سے کچھ روایات کو قرآن کے خلاف سمجھتا ہے تو انھیں قبول نہ کرے۔ خود صحابہ کے ہاں ایسی مثالیں موجود ہیں کہ سیدنا عمر اور ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہما جیسے اکابر اہل علم نے بعض دوسرے صحابہ کی بیان کردہ روایات کو، جو انھوں نے براہ راست نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع کی تصریح کے ساتھ بیان کی تھیں، اس وجہ سے قبول کرنے سے انکار کر دیا کہ ان کے فہم کے مطابق وہ قرآن سے ٹکراتی تھیں۔ مجھے، آپ کو اور دوسرے لوگوں کو یقیناً یہ حق ہے کہ وہ ایسی آرا سے اختلاف رکھیں، لیکن اہل علم کو اس کا پابند نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اپنی آرا کو ہماری یا آپ کی ترجیحات کے تابع بنائیں۔ ایک صاحب علم اسی بات کا پابند ہے جس تک دیانت داری کے ساتھ اس کی تحقیق اسے پہنچائے، اس لیے اہل علم کے نقطۂ نظر سے اختلاف اور ان کے حق رائے کے احترام کے مابین توازن بہرحال ملحوظ رکھا جانا چاہیے۔

زنا کی 'انتہائی' سزا

سوال: زنا کی سزا کے معاملے میں غامدی صاحب کی رائے یہ ہے کہ قرآن کی بیان کردہ سزا سو کوڑے اس جرم کی انتہائی سزا ہے اور صرف انھی مجرموں کو دی جائے گی جو اپنے حالات کے لحاظ سے کسی رعایت کے مستحق نہ ہوں۔ اگر یہ انتہائی سزا ہے جو اسی شخص کو دی جا سکتی ہے جو کسی رعایت کا مستحق نہ ہو تو ایک غیر شادی شدہ شخص بہرحال شادی شدہ شخص کے مقابلے میں اصلاً اپنے حالات کے لحاظ سے سزا میں رعایت کا مستحق ہے۔ اس اعتبار سے قرآن کی بیان کردہ انتہائی سزا غیر شادی شدہ زانی پر نافذ نہیں کی جانی چاہیے۔

جواب: آپ کا اشکال چونکہ غامدی صاحب کی رائے سے متعلق ہے، اس لیے بہتر ہے کہ اس سلسلے میں براہ راست انھی سے رجوع کیا جائے۔ میں نے اپنا نقطۂ نظر اپنی کتاب ''حدود

وتعزیرات'' میں بیان کیا ہے۔ اگر اس کے ضمن میں کوئی اشکال پیدا ہوتا ہو تو ضرور توجہ دلائیے۔ میں حتی الامکان اس پر غور کرنے یا اپنا زاویہ نظر واضح کرنے کی کوشش کروں گا۔

قرآن کی بیان کردہ سزا کے لیے ''انتہائی سزا'' کی تعبیر میرے نزدیک زیادہ موزوں نہیں۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات پر تبصرہ کرتے ہوئے میں نے اپنا نقطہ نظر یوں واضح کیا ہے کہ:

''کونسل کی زیر بحث سفارش کا دوسرا اہم نکتہ یہ ہے کہ اس میں سو کوڑوں اور قطع ید کو زنا اور چوری کی انتہائی سزا قرار دیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے مجرموں کو اس سے کم تر سزا بھی دی جا سکتی ہے۔ جہاں تک جرم کی نوعیت اور مجرم کے حالات کے لحاظ سے سزا میں تخفیف کا تعلق ہے تو اخلاقیات قانون کی رو سے وہ بجائے خود درست ہے، تاہم سو کوڑوں اور ہاتھ کاٹنے کے لیے ''انتہائی سزا'' کے الفاظ اشتباہ کا باعث ہیں اور ان سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ عام حالات میں تو کم تر سزا ہی دی جائے گی، البتہ جرم کی کسی غیر معمولی صورت میں عدالت اپنے صواب دیدی اختیار کے تحت انتہائی سزا بھی دے سکتی ہے۔ ہمارے خیال میں قرآن وسنت کے نصوص سے اس کی تائید نہیں ہوتی اور شریعت کی منشا یہی معلوم ہوتی ہے کہ اگر کسی شخص سے لفظ کے عام اور متعارف مفہوم کے لحاظ سے چوری یا زنا کا فعل سرزد ہو جائے اور عقل عام اور اخلاقیات قانون اس کو جرم قرار دینے یا اس پر سزا کے نفاذ میں مانع نہ ہوں تو ایسے شخص پر قرآن مجید کی بیان کردہ سزائیں ہی نافذ کی جائیں، چنانچہ ہماری رائے میں قانون کی درست تر تعبیر یہ ہوگی کہ زنا اور چوری کی اصل سزا سو کوڑے اور ہاتھ کاٹنا ہے اور عمومی طور پر یہی سزا قابل نفاذ ہوگی، البتہ جرم کی نوعیت اور مجرم کے حالات کے لحاظ سے اس میں تخفیف ہو سکتی ہے اور معقول اسباب و وجوہ کسی رعایت کا تقاضا کریں تو مخصوص حالات میں مجرم کو سزا سے مستثنیٰ بھی کیا جا سکتا ہے۔'' (حدود وتعزیرات: اسلامی نظریاتی کونسل کی سفارشات کا جائزہ، ص ۲۶، ۲۷)

تجارتی مقاصد کے لیے سودی قرض لینے کا حکم

[نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: 'لعن الله آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه'

کے بارے میں جناب جاوید احمد غامدی کی رائے یہ ہے کہ یہاں 'مو کل' کا لفظ سود ادا کرنے والے کے لیے نہیں، بلکہ سودی قرضوں کے فروغ کے لیے ایجنٹ کا کردار ادا کرنے والے کے لیے استعمال ہوا ہے، اس لیے سود پر قرض لینے والا اس وعید کے دائرے میں نہیں آتا۔ اس ضمن میں بعض استفسارات کے حوالے سے درج ذیل توضیحات لکھی گئیں۔]

(۱)

اصل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: 'لعن اللہ آکل الربا وموکلہ وکاتبہ وشاھدیہ' میں 'موکل' کے لفظ کا مصداق باعتبار لغت سود دینے والا بھی ہوسکتا ہے اور ذرا توسع کے ساتھ سود کے لیے ایجنٹی کرنے والا بھی۔ جب لفظ میں گنجائش ہو تو پھر یہ دیکھا جاتا ہے کہ جس وقت کلام کیا گیا، اس وقت خارج میں اس کا ممکنہ مصداق کیا ہوسکتا تھا۔ کوئی منقول دلیل بظاہر ایسی سامنے نہیں جس سے یہ واضح ہو کہ عرب میں سودی کاروبار کی توسیع کے لیے باقاعدہ ایجنٹ کا کام کرنے والے افراد بھی ہوتے تھے یا نہیں۔ اکادکا افراد کی موجودگی زبان کے عام اصول کی رو سے اس کا سبب نہیں بن سکتی کہ شارع اپنے فرمان میں باقاعدہ انھیں موضوع بنائے۔ ایسا اسی صورت میں موزوں لگتا ہے جب ایجنٹی کا باقاعدہ ایک شعبہ موجود ہو۔ تاہم نقلی دلیل سے ہٹ کر عام قیاس سے کام لیا جائے تو یہ بات بعید نہیں لگتی کہ جس معاشرے میں سودی کاروبار اپنے عروج پر ہو، اس میں سودی ایجنٹی کا شعبہ بھی موجود ہو۔ اب اگر عہد رسالت کے عرب معاشرے میں ایجنٹی کا شعبہ نہ ہو تو پھر 'موکل' کا مصداق صرف سود دینے والا ہوسکتا ہے، جبکہ دوسری صورت میں دو ممکنہ مصداق ہوں گے اور تعیین کے لیے اضافی قرائن کی ضرورت پڑے گی۔ گویا جب تک تاریخی طور پر عرب میں ایجنٹی کے شعبے کے موجود ہونے یا نہ ہونے کے یقینی شواہد سامنے نہ آ جائیں، یہ طے کرنا بھی مشکل ہے کہ خارج میں 'موکل' کے ممکنہ مصداقات کون کون سے تھے۔

اس صورت حال میں ہمارے پاس 'موکل' کے مصداق کی تعیین کے لیے قیاسی واستنباطی دلائل سے کام لیے بغیر چارہ نہیں۔ ایک قیاس یہ ہے کہ چونکہ سود دینے والا طیب خاطر سے نہیں بلکہ

مجبوری کی وجہ سے سود دیتا ہے، اس لیے اسے اخلاقی طور پر اس جرم میں حصے دار قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس قیاس میں قرض خواہ کو تعاون علی الاثم سے بری قرار دینے کے لیے بنیادی نکتہ 'مجبوری' ہے۔ یہ بات درست ہے، لیکن ہر مجبوری یکساں نوعیت کی نہیں ہوتی۔ اضطرار کی وہ حالت جس میں انسان جسم وجان کا رشتہ برقرار رکھنے کے لیے سود دینے پر مجبور ہو جائے، بالکل اور چیز ہے اور اپنے کاروبار کو وسعت دینے اور دولت میں اضافہ کرنے کے لیے سود پر قرض لینے کی 'مجبوری' بالکل اور بات ہے۔ دوسری صورت میں کہنے کو یہ کہا جا سکتا ہے کہ قرض لینے والا سود دینے پر 'مجبور' ہے، کیونکہ اگر اسے سود کے بغیر کہیں سے قرض مل رہا ہوتا تو وہ وہیں سے لیتا، لیکن دونوں صورتوں میں لفظ 'مجبوری' کا مشترک ہونا کیا شارع کی نظر میں بھی دونوں معاملوں کو یکساں بنا دیتا ہے؟ ظاہر ہے کہ نہیں۔ کوئی نادار عورت اگر شدید اضطرار کی حالت میں یا کوئی لونڈی اپنے مالک کے جبر کے تحت جسم فروشی پر مجبور ہو جائے تو ان کی مجبوری کی وجہ سے شرعاً ان پر حد جاری نہیں کی جائے گی، لیکن اگر کسی عورت کی کسی وجہ سے شادی نہ ہو رہی ہو اور کوئی اسے رشتہ نکاح میں قبول کرنے کے لیے تیار نہ ہو اور وہ 'مجبوراً' قضائے شہوت کا کوئی دوسرا طریقہ اختیار کر لے تو اس 'مجبوری' کا درجہ شارع کی نظر میں یقیناً وہ نہیں ہے جو پہلی صورت میں ہے۔

قرآن میں قرض خواہ کو مظلوم قرار دیے جانے کا جو نکتہ پیش کیا گیا ہے، وہ اتنا سادہ نہیں۔ قرض خواہ سے راس المال سے زیادہ رقم وصول کیا جانا یقیناً ظلم ہے، لیکن اس سے یہ کسی طرح لازم نہیں آتا کہ اس معاملے میں اس پر سرے سے کوئی اخلاقی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔ قرآن نے اس معاملے پر 'ظلم' کا اطلاق معاملے کے ایک متعین جزوی پہلو کے لحاظ سے کیا ہے، نہ کہ جملہ پہلوؤں سے اور اس کا 'ظلم' ہونا بھی درحقیقت مشتبہات میں سے ہے جسے قرآن نے ہی واضح کیا ہے، ورنہ سود کے قدیم وجدید حامی اسے ظلم نہیں سمجھتے۔ تجارتی مقاصد کے لیے سود لینے والے حضرات کسی اضطراری کیفیت کے بغیر تبادلہ منفعت کے تصور کے تحت سودی قرض لیتے اور اس پر بخوشی سود ادا کرتے ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ اس زائد ادائیگی کا بار نتیجے کے لحاظ سے ان کی جیب پر نہیں پڑتا

بلکہ آگے صارف کو منتقل ہو جاتا ہے۔

اس تناظر میں اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا موقع ومحل اور اس کا stress ملحوظ رکھا جائے تو یہ بات سمجھنے میں کوئی دقت نہیں ہونی چاہیے کہ آپ بحیثیت مجموعی معاشرے میں سودی کاروبار کی موجودگی کی شناعت بیان کر رہے ہیں اور ان تمام کرداروں کو لعنت کا مستحق بتا رہے ہیں جو کسی بھی پہلو سے اسے وجود میں لانے اور قائم رکھنے کا ذریعہ بن رہے ہوں۔ حکم کا stress یہ ہے کہ سود لکھنے اور اس پر گواہی دینے والے افراد بھی، جو سرے سے منفعت میں حصہ دار ہی نہیں، محض اس وجہ سے لعنت کے حق دار ہیں کہ وہ خدا کے نزدیک ایک مبغوض اور ناپسندیدہ کاروباری معاملے کو وجود میں لانے میں حصہ دار بنے۔ اگر کاتب اور گواہوں کا معاملہ یہ ہے تو جو شخص کسی اضطرار کے بغیر صرف اس لیے سود پر قرض لے رہا ہے کہ اس کے ذریعے سے اپنے مال میں اضافہ کرے اور زائد ادائیگی کی صورت میں اسے جو 'ظلم' سہنا پڑ رہا ہے، اسے آگے صارف کو منتقل کر دے، ایسے شخص کو ہر قسم کی اخلاقی ذمہ داری سے بری قرار دیتے ہوئے خالص 'مظلوم' اور 'مجبور' کا درجہ دے دینا عقل وقیاس کی رو سے کسی طرح قابل فہم نہیں۔ درست بات یہی دکھائی دیتی ہے کہ اگر سود دینے والا کسی ناگزیر ضرورت اور اضطرار کے تحت نہیں بلکہ اپنے کاروبار کو وسعت دینے کے لیے سود پر رقم لے رہا ہے تو پھر وہ یقیناً تعاون علی الاثم کا مرتکب ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کو بھی اگر اسی تناظر میں لیا جائے کہ وہ اضطراری سودی قرضے سے متعلق نہیں ہے بلکہ غیر اضطراری تجارتی سودی قرض کی شناعت کو بیان کرتا ہے تو یہ بات عقل ونقل کی رو سے بالکل برمحل اور قرین قیاس بن جاتی ہے اور اس پر وارد ہونے والا ظاہری اشکال بھی رفع ہو جاتا ہے۔

ہذا ما عندی والعلم عند اللہ

(۲)

[مذکورہ تحریر کے حوالے چند مزید سوالات واشکالات کا جواب]

۱۔ میرے علم کی حد تک دوسری بہت سی احادیث کی طرح زیر بحث حدیث کے بارے میں بھی

یہ طے کرنا مشکل ہے کہ وہ کسی خاص واقعے کے تناظر میں ارشاد فرمائی گئی یا ایک عمومی تبصرے کے طور پر۔ روایت میں اس کا پس منظر بیان نہیں ہوا۔ ایسی صورت میں فقہا کے ہاں عام طور پر روایت کی تفہیم کسی مخصوص واقعے کے تناظر میں کرنے کا رجحان اس وقت پیدا ہوتا ہے جب اسے ایک عمومی حکم کے طور پر لینے میں کوئی علمی وعقلی اشکال پیدا ہو رہا ہو۔ میرے خیال میں یہ ارشاد ایک عمومی تبصرے کے طور پر بھی قابل فہم اور قابل توجیہ ہے، اس لیے اسے کسی مخصوص شان ورود سے متعلق کرنے کی ضرورت نہیں۔

۲۔ جہاں تک میں غور کر سکا ہوں، قرآن نے 'ظلم' کا لفظ محض راس المال سے زائد رقم ادا کرنے کے لیے استعمال کیا ہے اور، جیسا کہ آپ نے فرمایا، سیاق وسباق سے یہ تحدید بالکل واضح ہے۔ سود پر قرض لینے والے کی پوزیشن کے بارے میں قرآن بالکل خاموش ہے۔ اس نے ہر جگہ سود لینے ہی کی اخلاقی قباحت کو موضوع بنایا ہے کیونکہ بنیادی طور پر قباحت لینے ہی میں ہے۔ دینے والے کی پوزیشن کی تعیین ایک ذیلی فرع ہے اور اس میں بھی قرض خواہ کے حالات کا بڑا دخل ہے، اس لیے قرآن کے لیے اپنے عام اسلوب اور مزاج کے لحاظ سے اس طرح کی فروعی تفصیلات سے تعرض نہ کرنا ہی موزوں تھا۔

۳۔ اضطراری حالت میں سود پر قرض لینے اور روزمرہ استعمال کے لیے زیادہ قیمت پر اشیا خریدنے میں مجبوری کی نوعیت ایک جیسی ہے۔ دونوں کو اپنی کوئی ایسی ضرورت پوری کرنی ہے جس سے مفر نہیں اور اس کے لیے انھیں سود ادا کیے بغیر قرض اور زیادہ قیمت ادا کیے بغیر مطلوبہ چیز نہیں مل رہی۔ ظاہر ہے کہ اگر مل رہی ہو تو نہ کوئی سود پر قرض لے گا اور نہ مہنگے داموں اشیا خریدے گا۔ چنانچہ ان دونوں صورتوں کو تعاون علی الاثم نہیں کہا جا سکتا۔ جو چیز تجارتی مقاصد کے لیے سودی قرض لینے کو الگ کرتی ہے، وہ درحقیقت اس کا تجارتی ہونا نہیں بلکہ قابل لحاظ شرعی مجبوری کا مفقود ہونا ہے، کیونکہ مفروضہ یہ ہے کہ وہ اس قرض کو کسی ناگزیر ضرورت کے لیے نہیں بلکہ اپنی دولت میں اضافے کے لیے استعمال کرنا چاہتا ہے۔ اس صورت میں وہ لازماً تعاون علی الاثم کا مرتکب ہے۔

فرض کریں کسی شخص کو اپنے ناگزیر اخراجات کا سلسلہ چلانے کے لیے کوئی چھوٹا موٹا کاروبار کرنا ہے اور اس کے لیے بھی اسے غیر سودی قرض نہیں ملتا تو حکم کی علت کی رو سے وہ حدیث میں مذکورہ وعید کے دائرے سے خارج ہوگا۔ یہ بھی سامنے رہنا چاہیے کہ حدیث میں ایک اصولی حکم بیان کیا گیا ہے۔ کسی مخصوص صورت کے بارے میں یہ طے کرنا کہ اس میں مجبوری کی نوعیت کیا ہے اور تعاون علی الاثم کس پہلو سے اور کس درجے کا پایا جاتا ہے، سراسر دائرۂ اجتہاد سے متعلق ہے۔

نکاح سے پہلے دی جانے والی طلاق کا حکم

سوال: اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اگر میں فلاں عورت سے یا کسی بھی عورت سے نکاح کروں تو اسے طلاق، تو کیا ایسی صورت میں نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی یا نہیں؟

جواب: حنفی فقہا کا فتویٰ یہ ہے کہ اگر نکاح سے پہلے آدمی طلاق دے دے تو وہ نکاح کے بعد واقع ہو جائے گی۔ اس کے مقابلے میں جمہور صحابہ، جمہور تابعین، جمہور محدثین اور فقہا کی رائے یہ ہے کہ ایسی طلاق کا کوئی اعتبار نہیں۔ احناف کا استدلال اس ضمن میں بعض صحابہ کے فتووں سے ہے، جبکہ جمہور کے موقف کے حق میں صاف اور صریح احادیث موجود ہیں جو حسب ذیل ہیں:

عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

لا طلاق فی ما لا یملك و لا عتاق فی ما لا یملك

(مستدرک حاکم، ۲۸۲۰)

''آدمی جس عورت کا مالک نہ ہو، اس کو دی گئی طلاق کا کوئی اعتبار نہیں اور جس غلام کا مالک نہ ہو، اس کو آزاد کرنے کا کوئی اعتبار نہیں۔''

دوسری روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ 'من طلق ما لا یملك فلا طلاق له'(مستدرک ۲۸۲۷) یعنی جس شخص نے اس عورت کو طلاق دی جو اس کی ملکیت میں ہی نہیں تو اس کی طلاق کا کوئی اعتبار نہیں۔

جابر بن عبداللہ روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

لا طلاق لمن لم یملك ولا عتاق لمن لم یملك

(مستدرک حاکم، ۲۸۱۹)

''جو شخص عورت کا مالک نہ ہو، اس کی کوئی طلاق نہیں اور جو شخص غلام کا مالک نہ ہو، اس کے آزاد کرنے کا کوئی اعتبار نہیں۔''

معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے:

لا طلاق الا بعد نکاح (بیہقی، السنن الکبریٰ، ۱۴۶۵۹)

''طلاق، نکاح کے بعد ہی ہو سکتی ہے۔''

سیدنا علی سے ایک شخص نے پوچھا کہ میں نے یہ کہا ہے کہ اگر میں فلاں عورت سے نکاح کروں تو اسے طلاق ہے۔ سیدنا علی نے کہا، اس سے شادی کر لو۔ طلاق نہیں ہوگی۔ (بیہقی، ۱۴۶۶۰)

عبداللہ بن عباس کو بتایا گیا کہ عبداللہ بن مسعود کا فتویٰ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اگر میں فلاں عورت سے نکاح کروں تو اسے طلاق ہے تو طلاق ہو جائے گی۔ ابن عباس نے کہا کہ ابن مسعود ایسا نہیں کہہ سکتے، اور اگر انھوں نے کہا ہے کہ ایک عالم سے بھی غلطی ہو سکتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ 'اذا نکحتم المومنات ثم طلقتموھن' یعنی جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو اور پھر انھیں طلاق دو۔ یہ نہیں کہا کہ پہلے طلاق دے دو اور پھر نکاح کرو۔ (مستدرک، ۲۸۲۱)

تابعین کے دور میں ایک شخص نے غصے میں یہ کہہ دیا کہ اگر میں اپنی چچا زاد بہن سے نکاح کروں تو اسے طلاق۔ اس کے بعد اس نے باری باری اس کے بارے میں اکابر فقہائے تابعین سعید بن مسیّب، عروہ بن زبیر، ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن، ابوبکر بن عبدالرحمٰن، عبید اللہ بن عبداللہ اور عمر بن عبدالعزیز سے دریافت کیا۔ ان سب نے کہا کہ طلاق نہیں ہوگی۔ (بیہقی، ۱۴۶۶۶) امام محمد نے نقل کیا ہے کہ تابعین کے دور میں اسی طرح کے ایک واقعہ میں حجاز یعنی مکہ اور مدینہ کے علما سے پوچھا گیا تو انھوں نے کہا کہ ایسی طلاق کی کوئی حیثیت نہیں۔ (کتاب الآثار، ۵۰۸) خود امام ابوحنیفہ کے استاد حماد اور ان کے استاد ابراہیم نخعی کی رائے یہ تھی کہ اگر اس شخص نے کسی خاص عورت

کا نام لیا ہو یا کسی خاص قبیلے کا ذکر کیا ہو تو پھر طلاق ہو جائے گی، لیکن اگر اس نے مطلقاً ہر عورت کے بارے میں یہ کہا ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ (مصنف عبد الرزاق، ۱۱۴۷۱) امام ترمذی نے لکھا ہے کہ صحابہ میں سے اکثر اہل علم کا یہی قول ہے اور یہ فتویٰ حضرت علی، ابن عباس اور جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہم کے علاوہ تابعین میں سے سعید بن مسیّب، حسن بصری، سعید بن جبیر، علی بن الحسین، قاضی شریح اور جابر بن زید وغیرہ سے مروی ہے۔ (ترمذی، ۱۱۸۱) یہی فتویٰ حضرت عائشہ کا بھی ہے۔ (بیہقی، ۱۴۶۶۵)

اصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ کے سامنے وہ احادیث نہیں تھیں جن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی طلاق کو لغو قرار دیا ہے، چنانچہ امام محمد نے اپنی کتابوں میں بعض صحابہ یعنی سیدنا عمر اور عبد اللہ بن مسعود وغیرہ کے فتووں ہی سے استدلال کیا ہے اور یہ یقینی بات ہے کہ ان صحابہ کے سامنے بھی آپ کا یہ ارشاد نہیں تھا۔ امام محمد کا طریقہ یہ ہے کہ اگر احناف کی رائے کے خلاف کوئی حدیث منقول ہو تو وہ اس کی بھی باقاعدہ تشریح کرتے ہیں، لیکن اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے انھوں نے موطا، کتاب الآثار اور الحجۃ علیٰ اہل المدینہ میں کسی جگہ بھی ان احادیث کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ بعد کے حنفی فقہا کے سامنے جب یہ احادیث آئیں تو انھوں نے ان کی تاویل سے کام لیا اور کہا کہ ان احادیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نکاح کی طرف نسبت کیے بغیر یہ کہے کہ فلاں عورت کو طلاق ہے تو ایسی طلاق نہیں ہوگی، لیکن اگر وہ یہ کہے کہ جب میں اس سے نکاح کروں تو اسے طلاق ہے تو طلاق ہو جائے گی۔ لیکن یہ تاویل خود احناف کے اصولوں کے خلاف ہے، کیونکہ ایک تو کسی شخص کا کسی اجنبی عورت کو خواہ مخواہ طلاق دے دینا کوئی ایسا مسئلہ ہی نہیں جس کی وضاحت کی نبی صلی اللہ علیہ وسلم ضرورت محسوس فرماتے۔ ایسی صورت میں اس کے کلام کا لغو ہونا بالکل واضح ہے۔ یہ سوال پیدا ہی تب ہوتا ہے جب وہ نکاح کے ساتھ مشروط کر کے کسی عورت کو طلاق دے، اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جس صورت کا حکم بیان فرمایا ہے، وہ یہی صورت ہے نہ کہ پہلی صورت۔

دوسرے یہ کہ بعض روایات کے مطابق نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم بیان ہی اس موقع پر کیا جب کسی شخص نے کہا کہ اگر میں فلاں عورت سے نکاح کروں تو اسے طلاق ہے۔ مثلاً عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ ایک شخص نے کہا کہ میں جس دن فلاں عورت سے نکاح کروں، اسے طلاق ہے۔ آپ نے فرمایا کہ اس نے اس عورت کو طلاق دی ہے جس کا وہ مالک ہی نہیں (دارقطنی، ۱۶/۴) یعنی اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ ایک شخص نے کہا کہ یارسول اللہ، میری والدہ نے مجھے اپنی ایک رشتہ دار خاتون سے نکاح کرنے کے لیے کہا تو میں نے کہا کہ اگر میں اس سے نکاح کروں تو اسے تین طلاقیں۔ آپ نے پوچھا کہ کیا اس سے پہلے تم اس کے مالک تھے؟ اس نے کہا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ کوئی حرج نہیں، اس سے نکاح کر سکتے ہو۔ (دارقطنی، ۱۹/۴) ان روایات کی سند اگرچہ ضعیف ہے، لیکن ضعیف حدیث سے اگر کسی صحیح حدیث کی تشریح میں مدد لی جائے تو وہ قابل قبول ہوتی ہے اور امام ابوحنیفہ کا اصول بھی یہ ہے کہ وہ ضعیف حدیث کو صحابہ کے فتووں اور قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔

تیسرے یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ان احادیث کو نقل کرنے والے دو صحابیوں سیدنا علی اور عبد اللہ بن عباس نے بھی ان کا مطلب یہی سمجھا ہے اور اسی بنیاد پر یہ فتویٰ دیا ہے کہ ایسی طلاق کا کوئی اعتبار نہیں۔ جو صحابی کسی حدیث کا راوی ہو، اس کے فہم کا فقہا کے ہاں خاص اعتبار ہوتا ہے، جبکہ یہاں حدیث کا یہ مفہوم سمجھنے والے سیدنا علی اور عبداللہ بن عباس جیسے جلیل القدر فقیہ صحابی ہیں۔